3 1761 09701654 7

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

PRESENTED
TO
THE UNIVERSITY OF TORONTO
BY
the Revd
N. Cacciapuoti

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/friedrichnietzsc00rieh

Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

VI.

FR. NIETZSCHE

VON

ALOIS RIEHL.

frontispiece.

Friedrich Nietzsche

Philos
N677
·Yrie

FRIEDRICH NIETZSCHE

DER KÜNSTLER UND DER DENKER.

VON

ALOIS RIEHL.

Fünfte Auflage.

Mit Bildnis.

139001
3|7|16

STUTTGART
FR. FROMMANNS VERLAG (E. HAUFF).

Alle Rechte vorbehalten.

MEINER FRAU

SOPHIE

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

„Einen bedeutenden Gegenstand wird man am besten darstellen, wenn man die Farben zum Gemälde aus dem Gegenstande selber nimmt: so dass man die Zeichnung aus den Grenzen und Übergängen der Farben erwachsen lässt."

Menschliches, Allzumenschliches I. Aphorismus 205

Diese Schrift sollte hauptsächlich charakterisieren und darstellen, nicht abwerten; sie läßt daher so viel als möglich Nietzsche selbst zu Worte kommen, auch wo er gegen sich selber redet. Dadurch wird Das, worin Nietzsche sich widerspricht, also widerlegt, aufgehoben, und was bei diesem Scheideprozesse zurückbleibt, ist das Klassische, das heißt das Gesunde in Nietzsches Schriften.

Von den Ergänzungen des Textes zur vierten und fünften Auflage mögen hier die Ausführungen über Nietzsches Erkenntnistheorie (S. 126—132) und die Zusätze zu der Lehre von der ewigen Wiederkunft und dem

Übermenschen besonders genannt sein. — Die Einschaltung am Schlusse (S. 156—161) ist mit kleinen, unwesentlichen Veränderungen aus einem Artikel in der „Zukunft“ (Jahrg. IX. Nr. 1) wiederabgedruckt. Es wird hier der Versuch gemacht, die Summe von Nietzsches Werk zu ziehen.

Frau Foerster-Nietzsche möchte ich für die Überlassung des Bildes ihres Bruders als Titelbild auch an dieser Stelle Dank sagen.

Berlin.

Der Verfasser.

I.

Die Schriften und die Persönlichkeit.

In den letzten Tagen des Jahres 1871 erschien ein kleines Buch, dessen Titel wie ein Rätsel lautete und die Aufmerksamkeit spannte: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Sein Verfasser, ein junger Professor der klassischen Philologie in Basel, war außerhalb eines kleinen Kreises von Freunden noch unbekannt. Ein Blick in die lebhaft redende Schrift — und man konnte glauben, nur den seltsamen Versuch vor sich zu haben, das Kunstwerk der Zukunft, wie man das Musikdrama Wagners damals noch nannte, weit in die Vergangenheit zurück zu datieren, in die Zeit, da die griechische Tragödie blühte. Richard Wagner — und Aeschylos! — Ein Jahr darauf ging von dem nämlichen Autor als „erstes Stück unzeitgemäßer Betrachtungen“ eine Streitschrift aus gegen ein heute verschollenes Buch und einen noch heute unvergessenen großen Kritiker. Sie hieß: David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller, und sollte später kürzer und wirksamer heißen: David Strauß und andere Philister.

Schlagfertig in ihren Ausfällen, voll Geist und Laune im Ausdruck von Scherz, Ironie und Hohn, zählt diese Schrift zu den besten Erzeugnissen unserer polemischen Literatur. Einzelne ihrer Sätze, die wie Epigramme treffen, sind von Lessingschem Geiste, und es erhöht ihre Wirkung, daß sie ihre Spitze gegen einen Schriftsteller richten, den man selbst mit Lessing vergleichen hörte. Der heftige Ton aber, der hier und da angeschlagen wird, mag bei dem Jünger Schopenhauers durch die flache, sophistische

Art zu erklären sein, in der sich Strauß an dem Pessimismus des Meisters vergriffen hatte.

Nur wenige Leser werden sogleich den Zusammenhang der beiden Schriften bemerkt haben. Der vornehmen, tragischen Kultur des künstlerischen Genius, von der in der „Geburt der Tragödie“ mit vieler Schwärmerei und in prophetischem Tone die Rede ist, wird in der Schrift gegen Strauß als ihr Gegensatz und größtes Hindernis die Kultur auf der Niederung des „Bildungsphilisters“ gegenübergestellt; und der Kampf, den die erste Schrift gegen Sokrates führt, den sie mißverständlich als den Urheber und Typus jeder kunstfeindlichen Sinnesart angreift, findet in der zweiten ihr lustiges Nachspiel in der Verspottung eines modernen Wortführers jener vermeintlich sokratischen, platt optimistischen Denkart.

Die Schrift gegen Strauß erweckte ein heftiges Für und Wider. Seit der Zeit fing der Name Friedrich Nietzsche an, genannt zu werden.

In rascher Folge erschienen bis 1876 drei weitere Stücke „unzeitgemäße Betrachtungen“: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (oder in später beabsichtigter Überschrift: „Wir Historiker. Zur Krankheitsgeschichte der modernen Seele“). Schopenhauer als Erzieher, Richard Wagner in Bayreuth. — Ein junger feuriger Geist naht sich als Hoffender dieser modernen Welt. Von ihrer Kunst, ihrer Philosophie eignet er sich das seiner innersten Natur Gemäße auf seine Weise an, indem er es umbildet. Noch scheint sein Vertrauen in die geistigen Führer, die er sich erwählt, unbedingt zu sein; er ist geneigt, ihr Werk, an dem er seine Kräfte wachsen fühlt, aus Dankbarkeit zu überschätzen. Im Drange, sich mitzuteilen und Gleichgesinnte zu werben, strebt er nach augenblicklicher, stürmischer Wirkung; daher der erregte Ton seiner Rede. Das Recht der Jugend, die Welt von sich aus neu zu beginnen, nimmt er in vollem Umfange für sich in An-

spruch. In der Abhandlung über die Historie, der wertvollsten der „unzeitgemäßen Betrachtungen", kämpft er gegen das Übermaß von Geschichte in der Erziehung des modernen Menschen — auch aus dem Grunde, weil dadurch das lähmende Gefühl erzeugt werde, nur Epigone zu sein. Er sieht durch jenes Übermaß die Persönlichkeit geschwächt, die plastische Kraft des Lebens angegriffen. Gegen diese historische Krankheit der Zeit empfiehlt er als Heilmittel das „Unhistorische", — „die Kunst und Kraft vergessen zu können", vor allem aber das „Überhistorische". So nennt er Kunst und Religion als die Mächte, die dem Dasein den Charakter des Ewigen verleihen. Kein Zweifel, diese „überhistorische", die Dinge verewigende Betrachtungsweise stand in seinem damaligen Urteil am höchsten. Noch wird er von Schopenhauer beherrscht und teilt dessen Geringschätzung der Geschichte. Für den Glauben an eine fortschreitende Entwicklung, einen „Weltprozeß", hat er daher nur Spott. Und wenn er erklärt: „das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren", so beweist dies, wie frühe ihm schon der Hauptsatz seines aristokratischen Denkens feststand. — Auch für die Wissenschaft und ihre Grenzen zeigt sich sein Blick geschärft. Gegen die Versuche, aus der Geschichte eine reine Wissenschaft, eine Art Naturwissenschaft zu machen — man las zu jener Zeit noch Buckle — fand er das treffende Wort: „So weit es Gesetze in der Geschichte gibt, sind die Gesetze nichts wert und ist die Geschichte nichts wert."

In Einem aber täuschte sich der streitbare Kämpfer. Selbst gelehrt und Professor, schätzte er den Einfluß von Professorentum und Gelehrsamkeit auf das Leben der Zeit zu hoch, weit höher jedenfalls, als er in Wahrheit zu schätzen ist.

Die Betrachtungen über Schopenhauer und Wagner, bei ihrem Erscheinen nichts weniger als „unzeitgemäß", versehen es, namentlich die zweite, in der Art und im

Maße der Bewunderung und sind daher für Charakterbilder der dargestellten Persönlichkeiten zu subjektiv. Desto mehr kommt dabei der darstellende Autor selbst zu Worte, sein Verlangen nach großen Aufgaben, der Trieb nach höchster geistiger Macht, die Verheißung seiner Zukunft, das Vorgefühl ihrer Gefahren. „Schopenhauer und Wagner — oder, mit einem Wort, „Nietzsche", so kennzeichnete er später selbst den ganz persönlichen Charakter der beiden Schriften. — Dass sie zugleich ein „Abschiednehmen" bedeuten sollten, das Ausklingen verschwindender Stimmungen, konnte bei ihrem Erscheinen niemand erraten.

Wer sich vom Sturm und Drang dieser Erstlingswerke fortreißen ließ, oder wohl gar in Gedanken zu der kühnen Schar von Drachentötern und Kultur-Vorkämpfern gesellte, deren Schritte man in der „Geburt der Tragödie" nahen zu hören meint, sollte eine Enttäuschung erfahren. 1878, nur zwei Jahre nach der letzten „Unzeitgemäßen", trat eine Sammlung von Aphorismen unter dem Titel Menschliches, Allzumenschliches in die Öffentlichkeit. Sie führte sich selbst als „ein Buch für freie Geister" ein und war dem Gedächtnis Voltaires zu seinem 100jährigen Todestage gewidmet. Schriften in demselben Geiste, ein zweiter Band „Menschliches, Allzumenschliches" und Der Wanderer und sein Schatten folgten in den nächsten zwei Jahren. Nietzsche schien von sich selbst abgefallen zu sein. Die romantische Künstler-Metaphysik der „Geburt der Tragödie" und der Wagner-Schrift hat der Aufklärung und dem Positivismus der Wissenschaft Platz gemacht; Sokrates ist an die Stelle des Dionysos getreten. Mit ebenso grosser, nur entgegengesetzt gerichteter Einseitigkeit wird jetzt der wissenschaftliche Mensch gefeiert: dieser soll die „Weiterentwicklung des Künstlerischen" sein, der Künstler „an sich schon ein zurückbleibendes Wesen". Für Künstler lese man Richard Wagner. Die Künstler, heißt es (im Aphorismus 220 von „Menschliches, Allzumenschliches"), sind die „Verherrlicher der religiösen und philosophischen Irrtümer der

Menschheit". — Mit der Anschauungsweise ist auch die Art der Darstellung eine andere geworden. Der Fluß der Rede, die in den Jugendschriften unaufhaltsam strömt, erscheint wie gehemmt und in Teile zerfallen. Statt des Stromes kleine, bis auf den Grund klare Seen, aus denen lichte Gedanken blicken: Nietzsche schreibt Aphorismen. Nur in Einem ist sich der leidenschaftliche Denker treu geblieben. Er hat Sinn nur für das Äußerste, überall muß er ein Äußerstes sagen. Lieber den Untergang der Menschheit, ruft er aus, als den Rückgang der Erkenntnis! Und noch in der „Morgenröte" wird die Erkenntnis der Wahrheit „das einzige, ungeheuere Ziel" genannt, dem „kein Opfer, selbst das der Menschheit, zu groß ist".

Noch einmal tritt in Nietzsches Grundanschauungen eine Umwandlung ein. Sie kündet sich, obgleich erst für schärfere Augen sichtbar, schon in der Morgenröte an und kommt in der fröhlichen Wissenschaft (1882) mehr und mehr zum Durchbruch. Als das Hauptwerk der neuen Epoche folgt die merkwürdigste Schrift Nietzsches, das symbolistische Buch: Also sprach Zarathustra, entstanden 1883—1885. Als Nebenwerke reihen sich die Schriften an, die den neuen Standpunkt wissenschaftlich zu begründen und zu verwerten suchen, zunächst die Aphorismen: Jenseits von Gut und Böse und die Abhandlung: Zur Genealogie der Moral mit der Unterscheidung zweier moralischer Wertsysteme. Aus dem Mai des Jahres 1888 stammt der Turinerbrief: Der Fall Wagner, ein Kunstwerk der Darstellung, dem Anscheine nach nur eine Invektive gegen Wagner, in Wahrheit eine Abrechnung über den Wert des Modernen überhaupt. Im September des genannten Jahres unterzeichnete Nietzsche das Vorwort zur Götzendämmerung, seiner „Philosophie in nuce", die seine freiesten Gedanken resümiert und, wie er ironisch sagt: „radikal bis zum Verbrechen" ist. Von dem geplanten wissenschaftlichen Hauptwerk, dem „Versuch einer Umwertung aller Werte" unter dem Titel: Der

Wille zur Macht war erst das erste Buch: Der Antichrist vollendet, als die Katastrophe erfolgte, die dem geistigen Schaffen Nietzsches vorzeitig ein Ziel setzte. Ein anderes „Hauptwerk", dessen in der Genealogie der Moral und im „Fall Wagner" Erwähnung geschieht: Die Physiologie der Ästhetik bildet einen Teil des philosophischen Systems: Der Wille zur Macht, und ist, wie das System selbst, nur in Umrissen angelegt.

Heute ist von den Schriftstellern der ernsten Gattung Nietzsche noch immer der gelesenste. Der stolze Wunsch, den er einmal brieflich gegen Brandes äusserte: ein paar Leser, die man bei sich selbst in Ehren hält, sonst keine Leser — hat sich nicht erfüllt. Wie die Auflagen seiner Werke, so mehren sich die Schriften, die von ihm handeln. Eine eifrige Jüngerschar, zumeist Literaten und Künstler, folgt seinem Namen. Seine Lehren werden zu Glaubenssätzen gemacht; man mißversteht sie und kompromittiert ihn. Der Einfluß seines Stiles auf die Vertreter der „Moderne" in unserer Literatur ist unverkennbar. Man sucht ihn nachzuahmen — den Unnachahmlichen, Nichtnachzuahmenden. Und nur weil die Zeit ihn nicht richtig verstanden hat, ist er zum Modephilosophen der Zeit geworden.

Ihn loben wollen, verstößt gegen seinen Sinn: „Ich horchte auf Widerhall und hörte nur Lob", spricht in seinem Namen der „Enttäuschte". Mit dem Widerlegenwollen aber kommt man ihm gegenüber zu spät. Er meint sich selbst, wenn er in „Wanderer und sein Schatten" (Aphor. 249) sagt: „Dieser Denker braucht niemanden, der ihn widerlegt: er genügt sich dazu selber". Und überdies: eine Persönlichkeit widerlegt man nicht, man sucht sie zu verstehen.

Ein leitendes Prinzip der modernen Kunstwissenschaft stellt die Person des Künstlers dem Werke voran. Was der Künstler mitteilt und worauf seine eigentliche Wirkung beruht, ist nicht der Gegenstand seines Werkes allein oder

zuerst, sondern er selbst in seinem Werke: seine Auffassung des Gegenstandes, seine Stimmung, die Freude seines Schaffens. Werk und Person sind in jeder echt künstlerischen Schöpfung eins geworden. Dieses Prinzip erleidet auch auf philosophische Gedankenschöpfungen Anwendung, sofern diese ihrer Entstehung nach Kunstwerken verwandt sind. Es erleidet namentlich Anwendung auf die Gedankenkreise in Nietzsches Schriften.

Nietzsche ist der persönlichste Denker. Aus eigenster Erfahrung hat er das Wort geschöpft, daß jede Philosophie bisher „das Selbstbekenntnis ihres Urhebers war und eine Art ungewollter mémoires", daß es „an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches gibt". Mihi ipsi scripsi! für mich selber schrieb ich es, ruft er im Hinblick auf jedes seiner Werke aus. „Meine Schriften reden nur von meinen Überwindungen," — heißt es in der Vorrede zum II. B. von „Menschliches, Allzumenschliches" — „ich bin darin, mit allem, was mir feind war, ego ipsissimus, ja sogar, wenn ein stolzerer Ausdruck erlaubt wird, ego ipsissimum." Seine Bücher sollen daher auch keine gewöhnlichen „Bücher" sein; es sind Erlebnisse, die „erlebtesten" Bücher, — Gedanken als Erlebnisse.

Dieser ganz persönliche Charakter seiner Schriften fordert geradezu zu ihrer ästhetisch-künstlerischen Würdigung heraus. Nicht ob, was sie enthalten, wahr ist, zieht zunächst das Interesse auf sich, sondern was für ein Mann daraus redet und wie er aus ihnen redet. Wir genießen die den Gedanken — und was für exotischen, seltsamen Gedanken! — sich völlig anschmiegende Form, den Rhythmus der beweglichen Rede, den Klang der fürs Ohr geschriebenen Worte. Aber es wäre doch, um einen Ausdruck Nietzsches zu gebrauchen, ein Zeichen von „Disgregation der Instinkte", wollten wir, zumal einem Künstler gegenüber, der zugleich Denker ist, über dem ästhetischen Genuß der Form das Interesse am Stoff oder,

was hier dasselbe bedeutet, an der Wahrheit seiner Lehren aus dem Auge verlieren.

Um Nietzsche gerecht zu werden, darf man ihn nicht nach Anschauungen messen, die er selbst bekämpft. Der Maßstab zu seiner Beurteilung ist aus seinen eigenen Werken zu holen; auf seinem eigenen Felde und mit seinen Waffen hat man ihn, wo es nötig ist, zu überwinden. Nichts ist leichter, als seine Ansichten nach Normen und Begriffen der bestehenden Moral zu verdammen, — und nichts überflüssiger. Man schätzt einen „Erfinder neuer Werte“ nicht nach den alten Werten und weiß auch ohne Probe, daß der „Immoralist“, der die herrschende Moral nur als eine biologisch und geschichtlich bedingte Art von Moral gelten läßt, vor dieser nicht bestehen kann. Die Frage ist vielmehr, ob die „Moral“ vor ihm und seinen Angriffen bestehen kann — in allem bestehen, was sie als allgemeingültig und Ausfluß der Vernunft selbst behauptet.

Schon in seinen Grundtendenzen ist Nietzsche „ein Kämpfer gegen seine Zeit“. Er ist aristokratisch und radikal — „aristokratischer Radikalismus, das gescheiteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe“. Er vertritt mit seiner ganzen Lebensanschauung den Individualismus, die Renaissance ist sein goldenes Zeitalter. Die Zeit ist kollektivistisch gesinnt, und über ihren sozialen Aufgaben vergißt sie manchmal an den Grundwert des Individuums zu denken. Und vielleicht ist gerade dies die eigentliche Bestimmung Nietzsches, unserer Zeit eindringlich die Gefahren vorzuhalten, die aus allem blinden Gleichschätzen und Gleichmachen erwachsen und den Typus Mensch zu verkleinern drohen.

Ist Nietzsche ein Philosoph? Aber, was liegt daran, hat er selbst auf diese Frage entgegnet. — Nichts, was uns hier berührt, wenn man unter Philosophie nur eine Wissenschaft versteht gleich einer anderen, eine etwas weniger spezielle Spezialwissenschaft. Alles, worauf es an-

kommt, versteht man unter ihr die Kunst der Lebensführung, die Weisheitslehre, die dem Leben erst Zwecke setzt, und betrachtet man den Philosophen, wofür ihn Nietzsche schon in der Schopenhauer-Schrift erklärt hat, als den „Gesetzgeber für Maß, Münze und Gewicht der Dinge". Ein Philosoph in diesem zweiten Sinne hat nicht notwendig ein „System", — Sokrates hat keines. Vielmehr wirkt er durch die Einheit seines geistigen Lebens, durch seine Gesinnung und die Macht seiner Persönlichkeit. Auch aus Nietzsches zerstreuten Aussprüchen kann man kein „System bereiten". Auf den ersten Blick scheint überhaupt keine Einheit unter den Perioden seiner Werke, den Werken einer Periode und den Teilen eines Werkes zu bestehen. Und wenn sich einer näheren Betrachtung immer mehr Fäden zeigen, die von den älteren Werken zu den jüngeren hinüber leiten, wenn in den frühesten Gedanken Keime der spätesten sich entdecken lassen, so ist doch die Einheit, die sich hierin zu erkennen gibt, weit weniger eine sachliche oder systematische, als eine persönliche. In der Folgerichtigkeit, womit die Ideen durch alle Gegensätze der Auffassung hindurch sich behaupten und entwickeln, spiegelt sich die Folgerichtigkeit der Entwicklung der sehr eigenartigen Persönlichkeit des Denkers selbst wieder. Die Charakteristik dieser Persönlichkeit hat daher der Prüfung der Werke auf ihren philosophischen Wert voranzugehen; das Biographische gewinnt den Vorrang vor dem Systematischen.

Wir fragen nicht, ist Nietzsche für einen Philosophen nicht zu leidenschaftlich? Alle großen Dinge, und dazu gehören auch die großen Philosophien, kommen aus dem Herzen und der großen Leidenschaft her. Wir fragen einfach: ist Nietzsche zum Philosophen gesund genug? Denn auch Gesundheit, niemand wußte dies besser als er, gehört zur Philosophie. Schon die Antwort, die seine Selbstbiographie, ich meine: die Selbstdarstellung in seinen

Werken und den Vorreden zu seinen Werken auf diese Frage gibt, ist nicht zu mißhören. Noch viel ergreifender redet die Erzählung seines Lebens durch seine Schwester.

Als Sohn eines Landgeistlichen, des Pfarrers Ludwig Nietzsche ist Friedrich Nietzsche am 15. Oktober 1844 in Röcken bei Lützen geboren. Auch seine Mutter, Franziska geborene Oehler, stammte aus einer Pfarrersfamilie. Sie zeichnete sich durch große seelische Anmut und anziehende Erscheinung aus. Der erste Schicksalsschlag traf in das Leben des jungen Nietzsche, als er erst fünf Jahre zählte. Er verlor in diesem zarten Alter seinen Vater, der (1849) einem Gehirnleiden erlag, das nach einem Sturze aufgetreten war. Nietzsche hat diesen Verlust, der auf seine sonst ungetrübte Kindheit einen Schatten warf, stets beklagt. Seine Erziehung blieb dadurch in ihren Hauptteilen ihm selbst überlassen, und statt der echten väterlichen Leitung lernte er nur „ein Surrogat der väterlichen Erziehung“ kennen, „die uniformierende Disziplin einer geordneten Schule“. Er meint Schulpforta, der er von seinem 14. bis zum 20. Lebensjahre als Zögling angehörte. In einer „überreizten Sucht nach universellem Wissen“ suchte er die „Starrheit einer gesetzlich bestimmten Zeitordnung und Zeitbenutzung“ zu brechen und überliess sich einer „bisweilen ausbrechenden Leidenschaftlichkeit“. Seine Universitätsstudien begann Nietzsche in Bonn und folgte von da seinem von ihm hochverehrten Lehrer Ritschl, „damals dem ersten Philologen Deutschlands“, nach Leipzig. Das zweite, seinem Leben richtunggebende Ereignis war die Berufung nach Basel als Professor der Philologie. Als er diesen Ruf auf die Empfehlung Ritschls erhielt, war er erst 24 Jahre alt und hatte seine Studien noch nicht mit der üblichen Promotion abgeschlossen. Die Leipziger Fakultät schickte dem jungen Professor das Doktordiplom ohne vorhergegangene Prüfung nach. Der Glanz eines so frühen Erfolges war für Nietzsche kein Glück. Eine Arbeitslast,

zu schwer für sein Alter, türmte sich vor ihm auf. Zwar wußte er sie zu bewältigen — und mit welcher Kraft und Gewissenhaftigkeit zeigen u. a. die im X. Band der Werke abgedruckten meisterhaften Skizzen zur Geschichte der älteren griechischen Philosophen, — aber eine von den Quellen seiner Krankheit mag doch in der geistigen Überbürdung jener Zeit zu suchen sein.

Bald nach dem Kriege (1871), an dem er als freiwilliger Krankenpfleger teilgenommen hatte, weil er, durch sein Amt zum Schweizer Bürger geworden, nicht die Waffen tragen durfte, begann Nietzsche an einem Augenübel zu erkranken, das, wie sich später herausstellte, auf einer Gehirnaffektion beruhte. 1876 mußte er einen Teil seiner amtlichen Funktionen, den Unterricht am Basler Pädagogium, abgeben. Zwei Jahre später stellte er seine öffentliche Tätigkeit in ihrem ganzen Umfange ein. Als ihn seine Schwester 1878 wiedersah, war er kaum wiederzuerkennen; — ein gebrochener, müder, gealterter Mann streckte ihr mit tiefer Bewegung die Hand entgegen. „Es liegt eine schwere, schwere Last auf mir", schreibt er 1880, „im letzten Jahre hatte ich 118 schwere Anfallstage." — „Ich lebte noch, doch ohne drei Schritt weit vor mich zu sehen." — Fortan lebte er als Kranker. Es war Zwang, nicht freie Wahl, die ihn bestimmte, die Sommer in einem Dorfe Ober-Engadins, die Winter an der Riviera zu verbringen. Doch fühlte er sich jener einfach-großen Gegend im Engadin, „der Heimat aller silbernen Farbentöne der Natur", wie er sie nennt, auch innerlich verwandt und liebte den Süden, seinen milden Himmel, seine Pflanzen, die helle Luft, das blaue Meer.

Sein Leiden steigerte sich „in langen Jahren bis zu einem Höhepunkt habitueller Schmerzhaftigkeit" — es sind seine eigenen Worte an Brandes, die wir gebrauchen. Im Jahre 1880 war er verzweifelt, hoffnungslos. Eine heftige Todessehnsucht bemächtigte sich seiner und er nahm Abschied von allen, die er liebte. Ein Schreiben

aus dieser Zeit an seine „schwesterlich verehrte Freundin", Fräulein v. Meysenbug, gibt seinem Verlangen nach dem Ende ergreifenden Ausdruck. „Die furchtbare und fast unablässige Marter meines Lebens läßt mich nach dem Ende dürsten, und nach einigen Anzeichen ist mir der erlösende Hirnschlag nahe genug, um hoffen zu dürfen. Was Qual und Entsagung betrifft, so darf sich das Leben meiner letzten Jahre mit dem jedes Asketen irgend einer Zeit messen. — Ich glaube, mein Lebenswerk getan zu haben, freilich wie einer, dem keine Zeit gelassen war." „O, welche Jahre, welche Qualen, welche Vereinsamungen und Lebensüberdrüsse!" ruft er aus, im Rückblick auf die Zeit von 1876—1882. Und in einem Briefe (an Brandes) aus dem Jahre 1888 kennzeichnet er „die Geschichte seiner Frühlinge seit 15 Jahren" als „eine Schauergeschichte, eine Fatalität von Décadence und Schwäche". Selbst sein starker Wille und Widerstand mußte manchmal erlahmen. „Die Erschütterung meiner Gesundheit ist zu tief, die Qual zu anhaltend," klagt er seinem Freunde Rée, „was nützt mir die Selbstüberwindung und Geduld." Er hatte Zeiten, wo es ihn „den größten Entschluß kostet, das Leben zu acceptieren", und einmal bricht er in die verzweifelten Worte aus: „Ich verachte das Leben". Mit dem Fortschritt des Übels verschlimmerte sich auch der Zustand seiner Augen, bis er fast blind wurde. „Ach, die Augen", lautet eine seiner Klagen, „ich weiß mir damit gar nicht mehr zu helfen, sie halten mich förmlich mit Gewalt ferne von der Wissenschaft."

Nietzsche war nicht von Natur zur Einsamkeit geneigt. Er teilte sich gerne mit, wie er denn ein ausgezeichneter Lehrer war, und brauchte, wie er es ausdrückte: „kräftige Freundesliebe". In dem ersten Entzücken über einen neugewonnenen Freund konnte er in die Worte ausbrechen: „Ist es möglich? Solche Menschen leben? Und warum schenken sie uns ihre Liebe? Verdienen wir sie?" Wiederholt haben persönliche Be-

ziehungen entscheidend auf sein Leben eingewirkt; am tiefsten sein Verhältnis zu Richard Wagner und seine Loslösung aus diesem Verhältnis. Eigentlich liebte er nicht den Freund, sondern das Bild des Freundes, so wie er es sich umgeschaffen und in seiner Vorstellung gesteigert hatte, mit anderen Worten: den enthusiastischen Zustand seiner Seele. Paul Rée redet er gelegentlich als seinen „Vollender" an; er mußte bewundern und wollte verehren. „Ich, der ich selber Bruchstück bin und durch selten, selten gute Minuten in das bessere Land hinausschaue, wo die ganzen und vollständigen Naturen wandeln" — schreibt er über sich selbst an diesen Freund. Immer mehr hat er Einsamkeit, seine „Heimat Einsamkeit", als Vereinsamung, als Not empfunden. „Ich will nicht mehr einsam sein und wieder lernen, Mensch zu werden. Ach, an diesem Pensum habe ich fast alles noch zu lernen," schreibt er an Lou Salomé. Und noch schmerzlicher lautet die Klage in einem Briefe an R. v. Seydlitz (12. Februar 1888): „Es kommt so selten noch eine freundliche Stimme zu mir. Ich bin allein, absurd allein, — etwas Verborgenes, das man nicht mehr findet, selbst wenn man ausginge, es zu suchen. Aber man geht nicht darauf aus. . . Jahrelang kein Labsal, kein Tropfen Menschlichkeit, nicht ein Hauch von Liebe." Die „Härte und Anmaßung im Urteil", die er sich selber vorwirft, betrachtet er als Folge seiner Vereinsamung und warnt davor, die starken Dinge, die er schreibe, zu unterstreichen. Der einsiedlerische Denker, der für seine Ideen weder Anklang noch Widerhall finde, erhebe unwillkürlich die Stimme und verfalle in seinen Schriften leicht in einen gereizten Ton. — Als sich 1882 sein Zustand zu bessern schien, faßte er den Plan, von da an zehn Jahre in Wien, Paris oder München Naturwissenschaften zu studieren; — damals war er sich des Hauptmangels in seiner wissenschaftlichen Bildung bewußt. Den Plan verdrängte zwar bald sein gerade um jene Zeit besonders lebendiger Schaffenstrieb, — in den

nächsten fünf bis sechs Jahren entstehen die ihm eigentümlichsten Werke; aber schon das bloße Vorhaben beweist, wie wenig einsiedlerisches Leben und Abschließung von der Mitwelt einer ursprünglichen Neigung seiner Natur entsprachen.

In den Pausen der Krankheit schrieb Nietzsche seine Werke, gelegentlich, sowie der Schmerz ihn freiließ, öfters „mit einem Minimum von Kraft und Gesundheit". In solchen Zeiten fühlt er sich frei, leicht, inspiriert; wie einen Tanz empfindet er das Zuströmen der Gedanken. „Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott in mir." — „Ist nicht mein Vater Prinz Überfluß und Mutter das stille Lachen?" — So reizt ihn die Überempfindlichkeit und Erregtheit in jenen Perioden zu übermäßiger Produktion an, so steigert das Übermaß der Produktion die Reizbarkeit dieses Zustandes — ein unheilvoller Zirkel, der sich enger und enger um ihn zusammenzieht, bis er seinen Geist erstickt. „Selbstkenner! Selbsthenker" hat „Zarathustra" sich genannt. — Plötzlich und scheinbar unvermittelt brach im Januar 1889 in Turin der Wahnsinn aus. Mehr als elf Jahre nach der Zerstörung des Geistes sollte der kraftvolle Körper noch der Auflösung widerstehen. Nietzsche lebte erst in Naumburg, bis zum Tode seiner Mutter von dieser gepflegt, dann in schwesterlicher Pflege in Weimar. Dort starb er am 25. August 1900.

Nietzsche liebte es, im Freien zu denken; in starker körperlicher Bewegung auf einsamen Bergen am Meer, da wo selbst die Wege, wie er sich ausdrückt, nachdenklich werden, „ergeht" er sich seine Gedanken. So sind seine Werke in *plein air* geschaffen, und wirklich scheint etwas von Sonne und frischer, bewegter Luft in sie hineingekommen zu sein.

Zu so fragmentarischem Schaffen nötigte ihn seine „wechselreiche Gesundheit". Wir begreifen, warum sich

die Methode seines Arbeitens geändert hat, warum er Aphorismen schreibt, schreiben muß. Einst hatte er an dem Buche von Strauß die Zusammensetzung aus Stücken getadelt und dagegen verlangt, daß der Schriftsteller ein Ganzes schauen und dem Geschauten gemäß Gang und Maße der Darstellung finden solle. Jetzt vermag er selbst nicht mehr, auch wo er es will und der Gegenstand es fordert, aus dem Ganzen ein Ganzes zu gestalten; auch die Genealogie der Moral zerfällt in Stücke und zerbricht in Aphorismen. Aber er will sich und uns einreden, daß der Mangel ein Vorzug sei. Der Aphorismus, die Sentenz, in denen er als der erste unter den Deutschen Meister sei, sollen die Formen der Ewigkeit sein. Es sei sein Ehrgeiz, „in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andere in einem Buche sagt — was jeder andere in einem Buche nicht sagt." (Götzendämmerung S. 129.)

Der aphoristische Stil eignet sich nicht für große geistige Bauwerke. Wie er den Gedanken isoliert, ihn aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen herausstellt, so verlangt er auch vom Leser nicht zusammenhängendes, in ein Ganzes sich versenkendes Denken. Ein isolierter Gedanke ist aber in den meisten Fällen zugleich ein einseitiger, durch die Loslösung aus dem Ganzen, wozu er gehört, halbwahr gewordener Gedanke. Der Aphorismus ist „das Epigramm als Stil" und trifft wie ein Pfeil. Er will anregen, zum Aufschauen zwingen, oder durch die fein geschliffene Form glänzen und überraschen. Öfter auch ist er die Einkleidung eines erst werdenden, noch unausgewachsenen Gedankens, des Gedankens als Stimmung. Darin besteht sein Reiz und das Gefährliche seines Reizes. Ist es, wie Bourget meint, für den Stil der Décadence bezeichnend, die Seite vom Buch, den Satz von der Seite, das Wort vom Satze unabhängig zu machen, so nähert sich der Aphorismus, die Sentenz, wenn sie als Regel, nicht als Ausnahme gebraucht wird, dem Stil der Décadence.

Innerhalb der Stilgattung des Aphorismus lassen sich bei Nietzsche Wandlungen der Ausdrucksart unterscheiden, die den Wandlungen seiner Gedanken entsprechen. Heller und einfacher zugleich wie zur Zeit der Entstehung von „Menschliches Allzumenschliches“ und „Wanderer und sein Schatten“ hat Nietzsche nie geschrieben. Der leichte und schlichte Ton dieser Schreibart läßt sich sogar noch aus den „Reden Zarathustras“ heraushören; doch herrscht hier im allgemeinen der Symbolismus vor, mit seinen krausen Linien und lärmenden Farben. Schließlich glaubte Nietzsche auf einer Höhe zu sein, wo er „nicht mehr mit Worten, sondern mit Blitzen“ redete. Ein Gleiches an fortreißender Gewalt der Rede und am Leser ausgeübter Gewalttätigkeit, wie der „Antichrist“, ist im Deutschen nicht geschrieben worden. Man meint das Fittigrauschen des herannahenden Wahnsinns zu vernehmen.

„An seinen eigenen Gedanken verbrennen“ — dies Gleichnis, das vielleicht kein Gleichnis ist, sondern der ungesuchte Ausdruck für einen tatsächlichen, physiologisch-chemischen Vorgang im Gehirn, hat Nietzsche von sich selbst gebraucht. Seine Gedanken treffen und überwältigen ihn mit der Plötzlichkeit leidenschaftlicher Erschütterungen und Krisen. Denken bedeutet für ihn in Emotionen geraten, leben heißt für ihn: „alles, was er ist, beständig in Licht und Flamme verwandeln.“

Ja! ich weiß woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr' ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!

So lautet seine Selbstcharakteristik in Versen, „Ecce homo“ überschrieben.

Zu dieser Charakteristik und der Vorstellung, die man sich nach seinen Schriften von seiner Persönlichkeit

machen könnte, scheint das Bild nicht zu stimmen, das seine Freunde von ihm nach dem Leben zeichnen. Er sprach leise und ruhig, seine Stimme war sanft, überaus wohlklingend und melodisch. Er hatte einen nachdenklichen Gang, sein Schritt war weit, lang, aber weich. Seine Erscheinung bot nichts Auffallendes und man hätte ihn übersehen können. Aber die Augen fesselten sogleich die Aufmerksamkeit. Es waren die Augen eines Menschen, der viel gelitten hat, anklagende, trauernde Augen. Ihr Blick erschien nach Innen gewandt, nach Innen wie in weite Ferne schauend und suchend. Sein Auftreten war anspruchslos und ohne jede Spur von Eitelkeit. Gespreiztheit und jede Art Pose waren ihm peinlich und verdächtig, und wie er selbst in keinem Augenblick seines Lebens eine anmaßliche oder pathetische Haltung zeigte, so warnte er zur Vorsicht vor allen „pittoresken" Menschen. Im Umgang war er von großer Höflichkeit, einer fast weiblichen Milde und stetigem, wohlwollenden Gleichmut. Er liebte das Stille, Vornehme, Wohlabgemessene in den Formen des äußeren Betragens und fühlte sich durch alles Rohe und Zudringliche heftig abgestoßen. „Ich habe keinen — keinen vornehmeren Menschen kennen gelernt, als ihn. Rücksichtslos zu sein hat er nur verstanden den Ideen gegenüber, den Menschen gegenüber nicht", äußert sich R. von Seydlitz unter dem Eindruck des Zaubers von Nietzsches Wesen. — Man wird in dieser Schilderung nicht leicht den feurigen Geist und verwegenen Denker wiedererkennen. Der Widerspruch zwischen dem Schriftsteller und dem Menschen ist jedoch nur ein scheinbarer und verschwindet bei tieferer Betrachtung.

„Man soll sich vor der Verwechslung hüten, in welche ein Künstler nur zu leicht selbst gerät, — wie, als ob er eben das wäre, was er darstellen, ausdenken, ausdrücken kann. Tatsächlich steht es so, daß, wenn er eben das wäre, er es schlechterdings nicht darstellen,

ausdenken, ausdrücken würde", lautet ein Ausspruch Nietzsches in der Genealogie der Moral. Was Nietzsche zum Lebensideal erhebt und der Entwicklung des Menschen als Ziel vorzeichnet ist nicht das verklärte Bild seines eigenen Lebens und Wesens, — viel eher das Bild alles dessen, wonach er verlangte, weil er es entbehrte, sicher das Gegenteil von dem, was ihm Krankheit und Schicksal auferlegt hatten. Auch von ihm gilt sein Satz: „Unsere Mängel sind die Augen, mit denen wir das Ideal sehen", auch auf ihn findet der „Rückschluß vom Ideal auf den, der es nötig hat", Anwendung.

Nietzsche war ein Kranker, aber mit den Instinkten des Gesunden, — darum eben mußte ihm der gerade Gegensatz zu Schwäche und Niedergang: das aufsteigende Leben, das Mehr-leben, die Überfülle von Leben, gleichviel wie oder wozu sie gebraucht wird, als das An-sich-Wünschenswerte erscheinen. Nur ein Kranker, in den Zwischenpausen, Zwischenspielen des Freiseins vom Schmerze, kennt das trunkene Gefühl der Genesung, die Lust der Gesundheit. Nur ihm ist schon die bloße Gesundheit das Gute an sich. Nietzsche war ein Leidender, der sich aber verbot, aus dem Leiden Folgerungen gegen das Leben zu ziehen. Er bejahte das Leiden, um nicht das Leben verneinen zu müssen. „Ein Leidender hat zum Pessimismus noch kein Recht". Mit diesem stolzen Worte wehrte er sich gegen den „Tyrannen Schmerz, gegen alle Einflüsterungen, die dieser macht, damit wir gegen das Leben Zeugnis ablegen". „Kein Schmerz", so durfte er von sich sagen, „hat vermocht und soll vermögen, mich zu einem falschen Zeugnis über das Leben, wie ich es erkenne, zu verführen". Gegen alles, was ihm den Willen zum Leben krank zu machen schien, kehrte sich daher sein Verdacht: gegen die geliebtesten Illusionen, gegen jede Art von Empfindsamkeit, gegen das Mitleid selbst. Alle seine Verneinungen bedeuten immer zugleich und zuerst Selbstüberwindungen. Seine

Natur, so schildert ihn seine Schwester, war eine ungemein sensitive, alle Leiden anderer, selbst die zartesten und verborgensten, empfand er auf das innigste mit. Und so war es nicht ein Mangel, sondern ein zuviel an Mitleid, das ihn zur Verneinung des Mitleidens trieb. Das Bild der Größe, der Traum des großen Lebens in Tat und Gefahr, mußte ihm die Wirklichkeit des Lebens ersetzen. Er pries den mächtigen Willen und sah im „Willen zur Macht" den tiefsten Quell des Daseins, während sein eigener Wille im Widerstand gegen das Leiden sich verbrauchen und zum Handeln nach außen ohne Macht bleiben mußte. Er hatte einige „große Perspektiven des geistig-sittlichen Lebens" nötig, um sein Leben ertragen zu können. Darum flüchtete er in sein Phantasieleben und träumte von einer Fort- und Höherentwicklung des Menschen über seine Art hinaus und hinauf zur „Überart"; er träumte vom „Übermenschen"; er redete vom Übermenschentum, — wie J. J. Rousseau von der Tugend geredet hat.

Übrigens darf man den Dichter und Künstler bei Nietzsche nicht übersehen. Man muß seine Sätze immer um einige Töne tiefer stimmen und alles in Abzug bringen, was nicht erst in der Einkleidung, sondern schon in der Auswahl und Zusammenstellung der Gedanken von seinen künstlerischen Neigungen ausgeht: dem Geschmacke „an sehr feinen Sprachdingen", der Freude an den Formen der Rede und der Farbe der Worte. Man hüte sich also, Nietzsche zu wörtlich zu nehmen. Er liebt alles stark zu sagen und liebt es, das Stärkste zu sagen. Er unterstreicht gern: er läßt einen neuen, oder besonders wirksamen Ausdruck durch gesperrten Druck dem Leser vor's Auge, richtiger: an's Ohr bringen, zum Zeichen, wie viel ihm an der Form des Gedankens gelegen ist, öfters gewiß nicht weniger als am Gedanken selbst. Ein Denker, der nichts als Denker sein wollte, hätte eine so laute Darstellung vermieden.

Der wachsende Einfluß der Schriften Nietzsches, namentlich auf die Jugend, hat gewiß in dem Redezauber, dessen dieser außerordentliche Schriftsteller, dieser Vogelsteller für unvorsichtige Seelen, mächtig ist, eine seiner hauptsächlichsten Quellen.

II.

Der Künstler.

„Wir Philosophen sind für nichts dankbarer, als wenn man uns mit den Künstlern verwechselt", schrieb Nietzsche an Brandes. Er selbst ist ein Künstler, den man mit einem Philosophen verwechseln könnte. In seiner Jugendphilosophie macht er das Dasein der Welt und des Menschen zu einem künstlerischen Akt. Und eine symbolistische Gedankendichtung bezeichnet den Gipfel seines Schaffens. Es fehlte nur, erzählt er, an einigen äußeren Zufälligkeiten, und er hätte es gewagt, Musiker zu werden. Dafür aber stellte er alle seine künstlerischen Fähigkeiten, vornehmlich aber die musikalischen, in den Dienst der Sprache. „Anbeter der Formen, der Töne, der Worte, — eben darum Künstler", so hat er selbst sich genannt. Nietzsche herrscht über die Sprache; er gebraucht sie als Instrument, das seinen feinsten Absichten und jeder Laune der Stimmung gehorcht; und indem er ihr seinen Geist mitteilt — den bald raschen, bald ruhigen Fluß seiner Gedanken, die Farbe seiner Leidenschaften — läßt er sie, wie eben der Künstler sein Instrument, zugleich ihren eigenen Geist zur Darstellung bringen. Nachdenken und unablässige Anstrengung, und nicht seine angeborene Fähigkeit allein, haben in ihm dies seltene Vermögen einer künstlerischen Behandlung der Sprache gezeitigt.

Wie aus den „Schriften und Entwürfen aus den Jahren 1872 bis 1876" (der Werke X. Band) zu ersehen ist, befand sich unter den geplanten „unzeitgemäßen Betrachtungen"

(es sollten deren zwanzig werden) eine: über Lesen und Schreiben; auch werden aus der nämlichen Zeit Vorarbeiten zu einer Lehre vom Stil erwähnt. In den zahlreichen Aphorismen über sprachliche Dinge, die sich in den späteren Werken, namentlich den Schriften: „Menschliches, Allzumenschliches“ und „Wanderer und sein Schatten“, vorfinden, sind wohl die Hauptgedanken jener Entwürfe erhalten. Sie lassen uns in die Werkstatt des Schriftstellers blicken, und man könnte eine ganze Theorie der schriftstellerischen Kunst aus ihnen herleiten, insbesondere der Kunst Nietzsches.

„Die nächste Hauptsache ist, daß man sich anstrengt, daß man auf die Sprache Blut und Kraft wendet“ — heißt es in dem Bruchstück: über Lesen und Schreiben. „Es ist die rechte Zeit“, fährt Nietzsche fort, „mit der deutschen Sprache sich endlich artistisch zu befassen. Es muß ein Handwerk entstehen, damit daraus eine Kunst werde“. Daß man sprechen und schreiben zu lernen hat, scheint gerade der Deutsche in der Regel zu vergessen. „Wie viele Deutsche wissen es und fordern es von sich zu wissen, daß Kunst in jedem guten Satze steckt, — Kunst, die erraten sein will, sofern der Satz verstanden sein will“. (Jenseits von Gut und Böse S. 206). „Keines der jetzigen Kulturvölker“, schreibt Nietzsche in „Wanderer und sein Schatten“ (Aphor. 95) — „hat eine so schlechte Prosa wie das deutsche“. Der Grund davon ist: „daß der Deutsche nur die improvisierte Prosa kennt. — An einer Seite Prosa wie an einer Bildsäule arbeiten —: es ist ihm, als ob man ihm aus dem Fabelland vorerzählte“.

„Das herrliche Tonwesen“ der Sprache ist vor allem für das Gehör da. Die Schule der Rede ist „die Schule der höheren Tonkunst“. Nichts Verderblicheres daher für unsere Sprache als „der Kanzleistil: die Übergewalt des Schreibstils über die Rede“ — „Schreiben muß eine Nachahmung sein“. Macaulay ließ nichts Geschriebenes

stehen, das nicht die Probe des lauten Lesens bestanden hatte. Man soll ein Buch lesen, wie der Musiker eine Partitur liest; man soll hören, was man liest. „Der Deutche liest nicht laut, nicht fürs Ohr, sondern bloß mit den Augen: er hat seine Ohren dabei ins Schubfach gelegt . . . Der Prediger allein wußte in Deutschland, was eine Silbe, was ein Wort wiegt, inwiefern ein Satz schlägt, springt, stürzt, läuft, ausläuft, er allein hatte Gewissen in seinen Ohren. — Das Meisterstück der deutschen Prosa ist deshalb billigerweise das Meisterstück ihres größten Predigers: gegen Luthers Bibel gehalten ist fast alles übrige nur — Literatur“ (J. v. G. u. B. S. 208).

Die wichtigsten Regeln des Schreibstils und dessen brauchbarste Mittel ergeben sich alle aus dem Unterschied der Schriftsprache und der Rede. Die Schriftsprache entbehrt der Betonung, der Gebärden, der Accente und Blicke; für diese Ausdrucksarten, welche nur der Redende hat, verlangt die Kunst zu schreiben Ersatzmittel. Wie hebt man ein Wort heraus, ohne den Ton zu Hilfe zu nehmen, wie hebt man ein Satzglied heraus — dies ist ihre Frage. „Man muß alles — heißt es in einer Aufzeichnung zur Lehre vom Stil — Länge und Kürze der Sätze, die Interpunktionen, die Wahl der Worte, die Pausen, die Reihenfolge der Argumente — als Gebärden empfinden lernen!“ — „Der Stil soll leben.“ In einem gewissen Zusammenhange damit steht die feine Beobachtung, daß „man nur im Angesichte der Poesie gute Prosa schreibt“. Denn die Reize dieser „bestehen darin, daß beständig der Poesie ausgewichen und widersprochen wird“. „Der Takt des guten Prosaikers besteht darin, dicht an die Poesie heranzutreten, aber niemals zu ihr überzutreten.“

Alle künstlerischen Neigungen und Talente Nietzsches haben sich vereinigt, die Eigenart seines Stiles hervorzubringen. Nietzsche verhält sich zur Sprache als Musiker, Dichter und Maler zugleich; was musikalische Reize der

Rede sind, oder was schriftstellerisches Malertum bedeutet, kann man bei ihm am besten lernen.

Das Musikalische einer Sprache besteht zunächst in dem Rhythmus und dem Tempo der Rede: wie diese anschwillt und absinkt, aushält und forteilt, wie sie sich beweglich gliedert, zu Pausen absetzt oder in gleichförmigem Flusse dahinströmt. „Was sich am schlechtesten aus einer Sprache in die andere übersetzen läßt, ist das Tempo ihres Stils, als welches im Charakter der Rasse seinen Grund hat.“ — „Ein Mißverständnis über das Tempo eines Satzes — und der Satz selbst ist mißverstanden“. Dazu kommt dann die Klangfarbe der Laute, und die Mischung und Wechselwirkung der Farben: das Chromatische der Sprache. In der Forderung, „daß man den Sinn in der Folge der Vokale und Diphtongen rät und wie zart und reich sie in ihrem Hintereinander sich färben und umfärben“, wird vielleicht mancher zu viel Kunst und Absicht finden, wenn nicht Überempfindlichkeit für die akustischen Reize der Sprache. Man tut aber gut, sich Nietzsches eigene Sätze daraufhin anzusehen oder richtiger: anzuhören.

Nietzsche kennt das Geheimnis, wie man mit Worten malt und Formen und Farben vor die Phantasie des Lesers bringt. Er weiß, daß dazu die höchste Vereinfachung der Schilderung erfordert wird neben stärkstem Heraustreiben der großen typischen Züge des Naturobjektes. — Man lese und sehe z. B. die Malerei im Aphorismus 295 von „Wanderer und sein Schatten“. Wie werden hier die für die Ober-Engadinische Landschaft am meisten bezeichnenden Dinge zu völliger Deutlichkeit herausgehoben: der milchgrüne See, der Boden bunt von Blumen, Felsenhänge und Schneefelder über breiten Waldgürteln, hoch oben die beeisten Zacken. Dazu die Staffage des Bildes: eine Herde Kühe, einzeln und in Gruppen, der Stier eben in den weißen schäumenden Bach getreten, langsam seinem stürzenden Lauf

nachgehend; die Hirten, dunkelbraune Geschöpfe bergamaskischer Herkunft, das Mädchen fast als Knabe gekleidet. Alles groß, still, hell; das Ganze in Ruhe und Abendsättigung getaucht — von heroischer zugleich und idyllischer Stimmung. Ein Bild dagegen von Böcklinscher Art zeichnet Nietzsche im „Zarathustra“: „Wohl bin ich ein Wald und eine Nacht dunkler Bäume: doch wer sich vor meinem Dunkel nicht scheut, der findet auch Rosenhänge unter meinen Cypressen. Und auch den kleinen Gott findet er wohl, der den Mädchen der liebste ist: neben dem Brunnen liegt er, still, mit geschlossenen Augen.“ Wir wandeln durch dunkle Cypressengänge einer verlassenen italienischen Villa.

Wie eine impressionistische Skizze wirken die Worte: „zur frühen Stunde, da der Eimer am Brunnen klirrt und die Rosse warm durch graue Gassen wiehern“. Es ist eine Morgen-Reise-Stimmung, die wir empfinden. Einer Klingerschen Radierung möchte man, ihrem Eindruck nach, diese Strophe aus dem „Zarathustra“ vergleichen: „Mein Schicksal nämlich läßt sich Zeit: es vergaß mich wohl? Oder sitzt es hinter einem großen Steine im Schatten und fängt Fliegen?“

Die Belebung der Naturformen, einst eine Quelle des Mythus, ist auch heute noch das Vermögen, das den Dichter als solchen erweist. Nietzsche läßt die Tanne Wurzeln schlagen, „wo der Fels schaudernd zur Tiefe blickt“ — „sie zögert an Abgründen, wo alles rings hinunter will.“ „Zarathustra“ steigt „über wilde steinichte Lager, wo ehedem wohl ein ungeduldiger Bach sich zu Bett gelegt hatte“. „Ein Pfad, der trotzig durch Geröll stieg, ein boshafter, einsamer, dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprach: ein Bergpfad knirschte unter dem Trotz seines Fußes.“

Ob Nietzsche mehr Musiker und Maler oder Dichter sei, ist schwer zu sagen. Das Gedicht: „Der Herbst“ ist von vollkommen lyrischer Wirkung und kommt auch wieder der Musik so nahe, als Poesie irgend vermag.

Dies ist der Herbst: der — bricht dir noch das Herz!
Flieg fort! flieg fort! —
Die Sonne schleicht zum Berg
und steigt und steigt
und ruht bei jedem Schritt.

Was ward die Welt so welk!
Auf müd gespannten Fäden spielt
der Wind sein Lied.
Die Hoffnung floh!
er klagt ihr nach.
Dies ist der Herbst: der — bricht dir noch das Herz!
Flieg fort! flieg fort!

Von ebenso reiner musikalischer Schönheit sind die Strophen in den Dionysos-Dithyramben:

Heiterkeit, güldene komm!
du des Todes
heimlichster, süßester Vorgenuß!
— lief ich zu rasch meines Wegs?
Jetzt erst, wo der Fuß müde ward,
holt dein Blick mich noch ein,
holt dein Glück mich noch ein.

Rings nur Welle und Spiel.
Was je schwer war,
sank in blaue Vergessenheit,
müßig steht nun mein Kahn.
Sturm und Fahrt — wie verlernt er das!
Wunsch und Hoffen ertrank,
glatt liegt Seele und Meer.

Man hört die Musik dieser Verse.
Ebenso den Wohllaut der beiden Strophen

Venedig:

An der Brücke stand
jüngst ich in brauner Nacht.
Fernher kam Gesang:
goldener Tropfen quoll's
über die zitternde Fläche weg.
Gondeln, Lichter, Musik —
trunken schwamm's in die
Dämmrung hinaus. —

Meine Seele, ein Saitenspiel,
sang sich, unsichtbar berührt
heimlich ein Gondellied dazu,
zitternd vor bunter Seligkeit.
— Hörte Jemand ihr zu?

Unruhige Bewegung, stürmisches Verlangen redet aus dem Nachgesang zu „Jenseits von Gut und Böse“: Aus hohen Bergen:

O Lebensmittag! Feierliche Zeit!
O Sommergarten!
Unruhig Glück im Stehn und Spähn und Warten!
Der Freunde harr ich, Tag und Nacht bereit,
Wo bleibt ihr Freunde? Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!

War's nicht für euch, daß sich des Gletschers Grau
Heut schmückt mit Rosen?
Euch sucht der Bach, sehnsüchtig drängen, stoßen
Sich Wind und Wolke höher heut ins Blau,
Nach euch zu spähn aus fernster Vogelschau.
— — —

— Da seid ihr Freunde! — Weh, doch ich bin's nicht,
Zu dem ihr wolltet?
Ihr zögert, staunt — ach, daß ihr lieber grolltet!
Ich — bin's nicht mehr? Vertauscht Hand, Schritt, Gesicht?
Und was ich bin, euch Freunden — bin ich's nicht?
— — —

Ihr wendet euch? — O Herz, du trugst genung,
Stark blieb dein Hoffen:
Halt neuen Freunden deine Türen offen:
Die alten laß! Laß die Erinnerung!
Warst einst du jung, jetzt — bist du besser jung!
— — —

Nicht Freunde mehr, das sind — wie nenn' ich's doch? —
Nur Freunds-Gespenster!
Das klopft mir wohl noch Nachts an Herz und Fenster,
Das sieht mich an und spricht: „wir waren's doch?“
— O welkes Wort, das einst wie Rosen roch!
— — —

O Lebensmittag! Zweite Jugendzeit!
O Sommergarten!
Unruhig Glück im Stehn und Spähn und Warten!
Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit,
Der neuen Freunde! Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!

Das poetische Hauptwerk Nietzsches aber ist „Zarathustra". Hier strebt er der morgenländischen Dichtung nach, ihren einfach großen Naturformen, ihrer Spruchweisheit. Die Poesie und Hoheit der Psalmen ist freilich nicht wieder zu erreichen.

Wir sind in reinster Luft, auf hohen Bergen, die aufs Meer blicken; über uns wölbt der Himmel seine „azurne Glocke"; Nebel ziehen aus dem Abgrund herauf, sie ballen sich zu Wolken, — und ungesucht entsteht das Bild: „Meine Weisheit sammelt sich lange schon gleich einer Wolke, sie wird stiller und dunkler. So tut jede Weisheit, welche einst Blitze gebären soll."

Aus der gleichen Naturumgebung stammt das Bild, im Stile der Psalmen: „Meine ungeduldige Liebe fließt über in Strömen, abwärts, nach Aufgang und Niedergang. Aus schweigsamem Gebirge und Gewittern des Schmerzes rauscht meine Seele in die Täler."

Ein hohes Lied der Sehnsucht und Leidenschaft scheinen die Worte anzustimmen: „Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen. — Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden." — Mit weichen Tönen setzt „das Grablied" ein: — „Das ist die Gräberinsel, die schweigsame; dort sind auch die Gräber meiner Jugend. Dahin will ich einen immergrünen Kranz des Lebens tragen. — Also im Herzen beschließend fuhr ich über das Meer. — O ihr, meiner Jugend Gesichte und Erscheinungen! O, ihr Blicke der Liebe alle, ihr göttlichen Augenblicke! Wie starbt ihr mir so schnell! Ich gedenke eurer heute, wie meiner Toten."

Die Sentenzen Nietzsches haben öfters das Vollgepräge von Sprichwörtern. „Nur wo Gräber sind, gibt es Auferstehungen," heißt es im „Zarathustra". „Jedes Redlichen Schritt redet." „Wo man nicht mehr lieben kann, da soll man — vorübergehn!" „An Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen." „Wer gut verfolgt, lernt leicht folgen, — ist er doch einmal hinterher!" „Wenig macht die Art des besten Glücks." — „Großes vollführen ist schwer: aber das Schwerere ist, Großes befehlen." — „Besser noch bös getan, als klein gedacht!" „Abseits vom Markte und Ruhme begibt sich alles Große." Dies sind weitere Beispiele von Sprüchen aus dem „Zarathustra"; Kommentare ließen sich daran knüpfen. Ein Spruch in „Wanderer und sein Schatten" sagt: „Alles, was Gold ist, glänzt nicht. Die sanfte Strahlung ist dem edelsten Metalle zu eigen".

Überall in Nietzsches Schriften, dem „Zarathustra" zumal, treffen wir auf künstlerisch erfaßte Gleichnisse und überraschende Wendungen. Man sehe z. B. die glückliche Zusammenstellung: „der festeste Turm und Wille", und wie hier das Bild in die Bedeutung übergeht. „Ein Felsensprengendes" nennt Zarathustra seinen Willen. Ein hoher starker Wille ist „das schönste Gewächs" auf Erden; „eine ganze Landschaft erquickt sich an einem solchen Baume. „Das Kinderland, dies schöne Wort fand Nietzsche zur Bezeichnung der Menschenzukunft. Die Menge heißt bei ihm: die „Viel zu Vielen". Und als Zarathustra in „das Land der Bildung" kam, rief er aus: „hier ist ja die Heimat aller Farbentöpfe!" Auch in der Bildung neuer Worte: „Freuden- und Leidenschaften", „Vorhaß" neben Vorliebe, „Fernstenliebe" als Gegensatz zu Nächstenliebe erweist sich die sprachschöpferische Kunst Nietzsches.

Von erlesener sprachlicher Schönheit ist der Aphorismus, der den Schluß von „Jenseits von Gut und Böse" bildet und womit auch diese Anführungen ihren Schluß finden mögen.

Nietzsche redet dort von seinen „geschriebenen und gemalten Gedanken“ und frägt: welche Dinge sich schreiben lassen, was man denn allein abzumalen vermöge. „Ach, immer nur Das, was eben welk werden will und anfängt, sich zu verriechen! Ach, immer nur abziehende und erschöpfte Gewitter und gelbe späte Gefühle! Ach, immer nur Vögel, die sich müde flogen und verflogen und sich nun mit der Hand haschen lassen, — mit unserer Hand! Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein! Und nur euer Nachmittag ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farben habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeiten und fünfzig Gelbs und Brauns und Grüns und Rots: — aber niemand errät mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten, geliebten — — schlimmen Gedanken!“

Als Nietzsche am maßvollsten schrieb, zur Zeit seiner philosophischen „Wanderbücher“, hinderte ihn die Krankheit am Aufbau großer Werke von einfacher Struktur und weiten schönen Räumen. Später fällt seine Schreibart ins Barocke; das Ornament überwuchert den Gedanken. Auch das Tempo der Sätze wird rascher, erregter, bis zum presto, obschon die deutsche Sprache nur für mäßige Bewegung und langsamen, majestätischen Tonfall sich eignet. Die Worte sind öfters gehäuft, die Fassung zu kostbar für den Gedanken. Der Stil Nietzsches in dieser letzten Periode läßt den Reichtum der Mittel und Reize glänzen und scheint gleichsam sich selbst zu genießen; er zieht die Aufmerksamkeit zuerst auf sich und lenkt sie dadurch vom Gegenstande ab. Auch vom „Symbolismus“, einer augenblicklichen Strömung in der Kunst und Poesie der Gegenwart, zeigt sich Nietzsche (in den letzten Teilen des Zarathustra) erfaßt. Nachdem sich die Zeit an dem Positivismus in der Kunst, dem bloßen Abklatsch der Natur, übersättigt hatte, fand sie Geschmack an jener neuen Art von

Romantik. Als künstlerisches Verfahren ist der Symbolismus die indirekteste aller Stilgattungen: der Stil der Andeutungen und Winke, der Vermischung der Sinne und Übertragung der Anschauung eines Sinnes in das Gebiet eines anderen. Man könnte ihn die phantastisch gewordene Allegorie nennen. Ist die Allegorie die Darstellung eines abstrakten Begriffes: der Gerechtigkeit, der Weisheit, des Krieges u. dergl. in konventionellen sinnlichen Zeichen, so bedient sich der Symbolismus nicht bloß einer selbstgeschaffenen Zeichensprache, — die Anschauung, die er unmittelbar gibt, soll eine zweite, dritte Anschauung, ja eine noch längere Reihe solcher anschaulicher Vorstellungen ausdrücken, die immer weiter, tiefer in die Ferne zu rücken scheinen. Beispiele dafür aus Nietzsches „Zarathustra“ sind die symbolistischen Gestalten des „Büßers im Geiste“, des „häßlichsten Menschen“, des „letzten Papstes“. Alle Kunst aber wirkt als solche nicht durch das, was sich von Bedeutungen und Nebenbedeutungen an ihre Darstellung knüpft, sondern durch das, was sie wirklich darstellt, und durch die Form der Darstellung.

Um ein neuer Anfang der Entwicklung zu sein, ist Nietzsches Sprachkunst zu reif. Eine neue Kunst beginnt nicht mit so reichen Mitteln und Formen. Sie ist herb und einfach, schlicht und groß; sie ist beinahe alles, was Nietzsches Kunst, in ihrer letzten Periode, nicht ist.

Eines aber — ein Großes bleibt Nietzsches Verdienst. Er hat dem Naturalismus in der Behandlung der Sprache den Stil gegenübergestellt und wieder gezeigt, was Stil in der Sprache ist.

III.

Der Denker.

Als Denker ist Nietzsche von Schopenhauer ausgegangen. Er geriet sogleich in den Bann des pessimistischen Philosophen und außerordentlichen Schriftstellers; nachdem er eine Seite von ihm gelesen hatte, stand auch sein Entschluß fest, keine ungelesen zu lassen, auf jedes Wort von ihm zu hören. Ob er Schopenhauer richtig verstanden habe, wisse er nicht, aber sich selber habe er durch Schopenhauer besser verstehen lernen. „Mag er Unrecht haben, aber sein Wesen selber ist im Recht. Es ist an einem Philosophen etwas, was nie an einer Philosophie sein kann, nämlich die Ursache zu vielen Philosophien, der große Mensch.“ (W. X. 286.) — Nietzsche sah in Schopenhauer seinen Erzieher, oder, wie er dieses Verhältnis schön umschreibt: „seinen Befreier auf dem Wege zu seinem Selbst“. Er fühlte sich von einer verwandten Natur berührt, unter deren Einfluß sein eigenes Wesen sich entfaltete. Es war, um seine Worte zu entlehnen, „jenes zauberartige Ausströmen der innersten Kraft eines Naturgewächses auf ein anderes“. Sein Vertrauen in Schopenhauer war sogleich da; er horchte auf ihn, „wie der Sohn, den der Vater unterweist“. Zwar hatte er von ihm nur das Buch —, und das war, besonders in seinen Augen, ein großer Mangel; um so mehr strengte er sich an, „durch das Buch hindurch zu sehen, um sich den lebendigen Menschen vorzustellen“. Dabei geschah es ihm, daß er in das Bild

Schopenhauers Züge seines eigenen Idealbildes eintrug. In „Schopenhauer als Erzieher“ sei seine innerste Geschichte, sein Werden eingeschrieben; vor allem sein Gelöbnis. „So hoch zu steigen, wie je ein Denker stieg, in die reine Alpen- und Eisluft hinein, dorthin, wo es kein Vernebeln und Verschleiern mehr gibt, und wo die Grundbeschaffenheit der Dinge sich rauh und starr, aber mit unvermeidlicher Verständlichkeit ausdrückt! Nur daran denkend wird die Seele einsam und unendlich.“ Auf das Höchste schätzte Nietzsche bei Schopenhauer die Ehrlichkeit, nur mit Montaigne sei er hierin zu vergleichen; er nennt ihn heiter, weil er das Schwerste durch Denken besiegt habe, und rühmt seine Beständigkeit. Auch besaß Schopenhauer, wie Nietzsche meinte, das Erste, was ein Philosoph braucht, unbeugsame und rauhe Männlichkeit. Als Kämpfer und Helden stellte er ihn daher in der „Geburt der Tragödie“ dar. Wir werden an den Ritter mit Tod und Teufel erinnert, „wie ihn uns Dürer gezeichnet hat: den geharnischten Ritter mit dem erzenen, harten Blick, der seinen Schreckensweg, unbeirrt durch seine grausen Gefährten und doch hoffnungslos, allein mit Roß und Hund zu nehmen weiß. Ein solcher Dürer'scher Ritter war Schopenhauer: ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit. Es gibt nicht Seinesgleichen.“ Und noch einmal (in der „Genealogie der Moral“) kehrt dieses Gleichnis wieder. Schopenhauer heißt hier „ein wirklich auf sich gestellter Geist, ein Mann und Ritter mit erzenem Blick“. Am stärksten aber fühlte sich Nietzsche von der Unabhängigkeit Schopenhauers angezogen. „Freie Männlichkeit des Charakters, keine gelehrte Erziehung, keine patriotische Einklemmung, kein Zwang zum Brot-Erwerben, keine Beziehung zum Staate — kurz, Freiheit und immer wieder Freiheit“, so zieht er die Summe der Bedingungen des Lebens Schopenhauers, des Lebens eines Philosophen überhaupt. — „Niemandem war er untertan!“ lautet

der Schluß eines Epigrammes auf Schopenhauer, aus der Zeit der „fröhlichen Wissenschaft".

„Der Schopenhauerische Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich. — Dieses Heraussaugen der Wahrheit erscheint anderen Menschen als Ausfluß der Bosheit" — sagt Nietzsche und träumt von einer Genossenschaft von Menschen nach diesem Bilde, „welche unbedingt sind, keine Schonung kennen und Vernichter heißen wollen: sie halten an alles den Maßstab ihrer Kritik und opfern sich für die Wahrheit": — er träumt von seiner eigenen Zukunft; jene alles zersetzende Kritik kündigt sich an, die schließlich auch seinen Geist zersetzte.

Ein bloßer Schüler Schopenhauers ist Nietzsche nie gewesen; es sei denn der Schüler, von dem er sagt, daß jeder Meister nur Einen habe, und dieser müsse ihm untreu werden, weil er selbst zur Meisterschaft bestimmt ist. Dem „Systeme" seines „großen Lehrers und Erziehers" stand er von Anfang an mit Mißtrauen gegenüber — und bald sollte er auch vor der Gefährlichkeit der Schopenhauerschen Lehre warnen. Aber die Spuren der ersten, jugendfrischen Einwirkung Schopenhauers auf seine eigene Denkart und Darstellung sind noch in seinen späteren Schriften zu entdecken.

Schopenhauer, der sich selbst einen Gelegenheitsdenker nannte, hat den Gedanken als Eingebung in die Philosophie gebracht; schon seine Art zu philosophieren hatte im Grunde etwas Aphoristisches. In der fehlgreifenden Meinung, daß Anschauungen sich niemals widerstreiten können und, wo dies zu geschehen scheint, schon von selber zusammenstimmen müßten, legte er auf die begriffliche Durchbildung seiner Gedanken nur geringes Gewicht. Daher ist er wahrhaft groß nur in seinen einzelnen Bemerkungen und tiefen Blicken in die anschauliche Welt, weshalb eigentlich die „Parerga" sein bestes Werk sind. Dieses Werk, den Essays Montaignes

und den Sentenzen Larochefoucaulds zu vergleichen, wird eine Zierde unserer Literatur bleiben, wenn vom „System“ Schopenhauers nur noch eine geschichtliche Erinnerung übrig ist. Nietzsche teilte mit Schopenhauer die Unterschätzung des Logischen. Er sieht im Denken nur ein „gewisses Verhalten der Triebe zu einander“, in der Vernunft und ihren Gesetzen nicht viel mehr als ein „grammatisches Vorurteil“. Es ist die stärkste Abweichung von der Richtung, welche Kant der deutschen Philosophie gegeben hat. Schopenhauer hat das Problem vom Wert des Daseins in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt. Von ihm übernahm Nietzsche diese Aufgabe der Philosophie und damit den Begriff des Philosophen: „der Richter und Wertmesser der Dinge zu sein“. Das Wort in der Schopenhauer-Schrift: „das Auge des Philosophen ruht auf dem Dasein; er will dessen Wert neu festsetzen“ enthält schon das ganze Projekt einer Umwertung aller Werte“ im Keime. Schopenhauer suchte die Philosophie aus einer Wissenschaft in eine Kunst zu verwandeln. Er legte die Welt nach einer poetischen Analogie aus, und zu dem Glänzendsten, was er geschrieben hat, zählen die Betrachtungen über die Kunst in der „Welt als Wille und Vorstellung“. Vielleicht wird man diesem Werke am meisten gerecht, wenn man es als eine wesentlich künstlerische Weltanschauung und Schopenhauer, wie dies Kuno Fischer getan hat, als Künstler auffaßt. Nietzsche, bei dem gleichfalls der Künstler den Denker überwiegt, redet in der „Genealogie der Moral“ von der „fascinierenden Stellung Schopenhauers zur Kunst“ und gibt damit zugleich einer ganz persönlichen Erfahrung Ausdruck. Er selbst ließ sich durch diese Stellung „fascinieren“ und versuchte sogar von der Ästhetik des Schopenhauerschen Systems aus dessen buddhistischen Nihilismus zu überwinden. „Hoch über Schopenhauer“ habe er „die Musik in der Tragödie des Daseins gehört“.

Bald nachdem Nietzsche die Schriften des pessimistischen Denkers, des Philosophen der schwermütigen Jugend, kennen gelernt hatte, machte er die in seinem Leben nicht minder wichtige Bekanntschaft mit Richard Wagner. Von Basel aus unterhielt er dann in den Jahren 1869 bis 1874 einen sehr lebhaften persönlichen Verkehr mit Wagner, der in Tribschen bei Luzern seinen Wohnsitz genommen hatte. „Es gab ein Vertrauen ohne Grenzen" schreibt er im Rückblick auf jene Zeit an Brandes, und als er von der Romantik seiner Jugend Abschied nahm und sich von Wagner loslöste, fühlte er sich einsamer als je zuvor. Denn er hatte, wie er klagt, niemanden gehabt, als Richard Wagner.

Aus der Darstellung der Schwester Nietzsches kennen wir jetzt die Tragödie dieser Freundschaft, ihre Entstehung, Peripetie und Katastrophe. Nietzsche selbst spricht von einer „ganzen, langen Passion", die zu dem Härtesten und Melancholischsten in seinem Schicksale gehört habe. — „Mein größtes Erlebnis war eine Genesung; Wagner gehört bloß zu meinen Krankheiten" — so faßt er später seine Befreiung von Wagner auf.

Aus dem vierten Stück der unzeitgemäßen Betrachtungen: „Richard Wagner in Bayreuth" weiß man, was für überschwängliche Hoffnungen das Wagner'sche Kunstwerk anfangs in ihm erweckt hat, welche Fernblicke in die deutsche Zukunft es seiner Schwärmerei zu eröffnen schien. Die heimlichen Regungen gegen das Schauspielerische dieser Kunst, ihre Maßlosigkeiten, den überladenen Glanz und Schmuck, das Unvermögen für reine Schönheit — vertraute er nur seinen Tagebüchern an. Öffentlich trat er als einer der leidenschaftlichsten und überzeugtesten Anhänger des „Meisters" hervor, — als einer „der korruptesten Wagnerianer" drückte er dies später aus. Die Persönlichkeit Wagners erscheint in beinahe phantastischer Schilderung. „Zu unterst wühlt ein heftiger Wille in jäher Strömung, der auf allen Wegen ans Licht will

und nach Macht verlangt. Nur eine ganz reine und freie Kraft konnte diesem Willen einen Weg ins Gute und Hilfreiche weisen.“ Wieder mischen sich Züge des eigenen Jugendbildes in die Zeichnung ein: die Unruhe und Reizbarkeit, die nervöse Hast im Erfassen von hundert Dingen, das leidenschaftliche Behagen an beinahe krankhaften, hochgespannten Stimmungen. — Die Schrift über Bayreuth ist vor dem Bayreuther Ereignis verfaßt. Nietzsche wollte darin zum Propheten Wagners werden; aber Wagners Natur machte ihn zum „Dichter“; er erfand eine noch höhere Natur — den dithyrambischen Künstler. Und so redet aus seiner Schrift der „praeexistente Dichter des Zarathustra“, dem Bayreuth zu einem Symbole wird. — Die Bayreuther Aufführungen heißen: „die erste Weltumsegelung im Reiche der Kunst, wobei die Kunst selber entdeckt wurde“. Wagner, „der Erneuerer des einfachen Dramas, der Entdecker der Stellung der Künste in der wahren menschlichen Gesellschaft, der Meister der Sprache, Mythолog und Mythopoet — ist eine der ganz großen Kulturgewalten; er waltet über die Künste“. („Vermischer der Künste und der Sinne“, so wird dies später genannt.) Durch die Kunst dieses „Alldramatikers“ und „Urdramatikers“ werden wir selbst in „tragische Menschen umgewandelt“. Im Ring des Nibelungen findet Nietzsche die „sittlichste Musik“, und er versteigt sich sogar bis zur Frage: „mußte die wahre Musik erklingen, weil die Menschen sie am wenigsten verdienten, oder am meisten bedurften?“ In Bayreuth, erfahren wir, ist „auch der Zuschauer anschauenswert“. „Hier findet ihr die Ergriffenheit von Menschen, welche sich auf dem Höhepunkte ihres Glückes befinden und gerade in ihm ihr ganzes Wesen zusammengerafft fühlen, um sich zu weiterem und höherem Wollen bestärken zu lassen.“ Unwillkürlich fällt unser Blick auf das Bild, das Nietzsche von diesem Zuschauer entwirft, nachdem er ihn angeschaut hatte: „Sehen Sie doch diese Jünglinge, erstarrt, blaß,

atemlos! Das sind Wagnerianer, das versteht nichts von Musik, — und trotzdem wird Wagner über sie Herr."

Nietzsche war, so sagt er selbst, mit einem Ideale nach Bayreuth gekommen und so mußte er denn die bitterste Enttäuschung erleben. Die „Überfülle des Häßlichen, Verzerrten, Überreizten" stieß ihn heftig zurück. Das war die Musik nicht, die, ehe er sie wirklich gehört hatte, in seinen Träumen mit lebenerhöhender Macht erklungen war. Das waren nicht „unzeitgemäße Menschen", nicht die Auserwählten der neuen Kultur, die sich hier zum Feste, wie zu einer gewöhnlichen Première, eingefunden hatten. In Bayreuth ward aus dem Apostel ein Verfolger, aus dem schwärmerischen Bewunderer der leidenschaftliche Gegner Wagners und seiner Kunst. Wagner ist nur noch „ein großer Schauspieler, seine Musik Theater-Rhetorik. Er ist der Viktor Hugo der Musik als Sprache. Die Farbe des Klangs entscheidet; was erklingt, ist beinahe gleichgültig. Es ist leichter, schlechte Musik machen als gute, das Schöne hat seine Haken, wir wissen das. Wozu also Schönheit? Warum nicht lieber das Große, das Erhabene, das Gigantische? So viel vermögen wir noch. Nichts ist wohlfeiler als die Leidenschaft". — Und all dies Bittere und Böse, dies Übermütige zugleich quillt ihm aus der Feder, weil Wagner „plötzlich hilflos und zerbrochen vor dem christlichen Kreuz niedersank". — Schon in einer Niederschrift aus dem Jahre 1875 heißt Wagners Kunst: „idealisiertes Christentum katholischer Art" und in „Jenseits von Gut und Böse" kennzeichnet Nietzsche die Parsifal-Musik als „Roms Glaube — ohne Worte". — Sachlicher erscheinen uns die im II. Band der Biographie (und im XI. der Werke) veröffentlichten Aussprüche über Wagner und seine Kunst. „Wagner, heißt es hier, hat kein rechtes Vertrauen zur Musik, er zieht verwandte Empfindungen heran, um ihr den Charakter des Großen zu geben". „Er wendet sich an unkünstlerische Menschen, mit allen Hilfsmitteln soll

gewirkt werden, nicht auf Kunstwirkung, sondern auf Nervenwirkung ganz allgemein ist es abgesehen". — „Diese Musik ist ohne Drama eine fortwährende Verleugnung aller höchsten Stilgesetze der älteren Musik: wer sich völlig an sie gewöhnt, verliert das Gefühl dieser Gesetze". — „Woher doch die Wirkung auf so Viele? Weil man intermittiert mit der Aufmerksamkeit, weil man bald auf die Musik, bald auf das Drama, bald auf die Scene allein Acht gibt — also das Werk zerlegt. Damit ist aber über die Gattung der Stab gebrochen". — „Die absolute Musik ist im Recht, auch die Musik des Dramas muß absolute Musik sein. — Wohl kann der Musiker den Vorgang des Dramas selbst nachempfinden und als reine Musik wiedergeben. In jedem anderen Sinne ist dramatische Musik schlechte Musik".

Zwischen einer Philosophie, die einen blinden Drang, einen grund- und ziellosen Willen zum alleinigen Wesen der Dinge macht, und einer Musik ohne Zweck, das heißt ohne Melodie, die in ihrem wogenden Tonmeer jede Form, nachdem sie kaum aufgetaucht ist, wieder untergehen läßt, besteht eine innere Verwandtschaft, die Nietzsche wohl zuerst bemerkt hat. „Wunderbare Einheit Wagners und Schopenhauers! Sie entstammen dem gleichen Triebe. Die tiefsten Eigenschaften des germanischen Geistes rüsten sich hier zum Kampfe", lautet eine der im Nachlaß veröffentlichten Aufzeichnungen. Nimmt man noch das „ältere Griechentum" hinzu, wie es sich Nietzsche nach der „ernsthaften Philosophie" des Pessimismus und der Musik Wagners deutete, so hat man die Elemente beisammen, die sich zu seinem Erstlingswerke verbinden. „Ich will Schopenhauer, Wagner und das ältere Griechentum zusammenrechnen: es gibt einen Blick auf eine herrliche Kultur". Das Ergebnis dieses Zusammenrechnens ungleichnamiger Größen ist die Geburt der Tragödie, das Buch, in welchem Wissenschaft, Kunst und Philosophie centaurisch verwachsen sind, — „ein unmögliches Buch",

wie es Nietzsche später genannt hat, „aufgebaut aus lauter vorzeitigen, übergrünen Selbsterlebnissen, . . . schwerfällig, bilderwütig und bilderwirrig, gefühlsam“ — sicher aber, müssen wir hinzufügen, voll Genialität, stilistisch und dichterisch ein Meisterwerk und eins der wenigen ganzen Bücher Nietzsches.

„Die Geburt der Tragödie“ ist eine Metaphysik der Kunst, welche die Kunst zur Metaphysik macht. Sie ist die Lehre von der beständigen Selbsterlösung der Welt durch die Kunst, — „eine rein ästhetische Weltauslegung und Weltrechtfertigung“. „Nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein, ist die Welt ewig gerechtfertigt“, — in diesem Satz haben wir das Leitmotiv der Schrift. Ihren Gegenstand bildet das Verhältnis von Kunst und Pessimismus, oder, weil sich unserem Künstler-Philosophen das allgemeine Problem sogleich in einen typischen Fall verwandelt, das Verhältnis von „Griechentum und Pessimismus“. Nur für den Pessimismus, behauptet Nietzsche, ist die Kunst notwendig, daher begreiflich; nur die Kunst schützt vor den praktischen Folgen des Pessimismus. „Den Griechen rettete sie vor der Gefahr, sich nach einer buddhistischen Verneinung des Willens zu sehnen.“ — „Der Grieche kannte die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, mußte er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen. — Derselbe Trieb, der die Kunst ins Leben ruft, als die zum Weiterleben verführende Ergänzung und Vollendung des Daseins, ließ auch die olympische Welt entstehn, in der sich der hellenische „Wille“ einen verklärenden Spiegel vorhielt.“ — Daß die Griechen „Pessimisten“ im Sinne Schopenhauers waren, müssen wir Nietzsche glauben: es gehört dies zu den „befremdlichen Blicken ins Hellenische“, von denen er sagt, daß sie nur ihm vergönnt waren.

Kunst und künstlerische Tätigkeit sind nie ausschließlicher geschätzt worden, als es von Nietzsche in seinem Jugendwerke geschah. Die ganze Welt ist nur

um der Kunst willen da, unser Dasein ein fortwährender künstlerischer Akt. Das Kunstwerk und der Mensch, beide sind nur eine Wiederholung des Urprozesses, aus dem die Welt entstanden ist. Um zur Kunst zu kommen, vermutet Nietzsche, hat sich der „Wille“ in diese Welten, Sterne, Körper und Atome ausgegossen, woraus klar werden müsse, daß die Kunst nicht für die Individuen, sondern für den „Willen“ selbst notwendig ist. Der nämlichen seltsamen Kosmogonie in den „Nachträgen zur Geburt der Tragödie“ begegnen wir auch im Werke selbst, wo Nietzsche „sich zur metaphysischen Annahme gedrängt fühlt, daß das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein zu seiner steten Erlösung bedarf“. Man empfindet den pantheistischen Hauch dieser Worte und die Abweichung von Schopenhauer, die Hinwendung zu Hegel. Im Grunde alles Daseins denkt sich Nietzsche eine schöpferische Macht, die sich durch beständiges Schaffen und Vernichten — und alles Schaffen ist zugleich ein Vernichten — von dem Leiden und der Überfülle der in ihr gedrängten Gegensätze befreit. Dies ist die „ewige Lust hinter der Erscheinung“, die beständig aus dem treibenden „Urschmerz“ im Wesen der Dinge quillt und zu der der Weg durch immer neuen Untergang und Vernichtung führt. „Eines leidenden und zerquälten Gottes Werk schien mir da die Welt. Traum schien mir die Welt, und Dichtung eines Gottes; farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriedenen, . . . eine trunkene Lust ihrem unvollkommenen Schöpfer,“ so faßt der „Zarathustra“ die Philosophie der Geburt der Tragödie zusammen, — und von so romantischen Ideen ist Nietzsche ursprünglich ausgegangen.

Schopenhauer hatte die Musik den übrigen Künsten gegenüber gestellt, weil sie nicht wie diese Abbild der Erscheinung, sondern unmittelbar Abbild des „Willens“ sei und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische

darstelle. Daher sei sie auch nicht nach der Kategorie der Schönheit zu bemessen, und ihre Wirkung beruhe nicht auf dem Gefallen an schönen Formen. An diese Auffassung vom Wesen der Musik knüpft Nietzsche seine ästhetischen Ideen an. Zwei allgewaltige Kunsttriebe herrschen nach ihm in der Natur und offenbaren sich in den Werken der Kunst. Nach den beiden Kunstgottheiten der Griechen: Dionysos und Apollo nennt sie Nietzsche: dionysisch und apollinisch, — es sind Schopenhauers „Wille und Vorstellung" als Kunstmächte gedacht. Im Bereiche des künstlerischen Schaffens erscheint der Gegensatz dieser Triebe als Gegensatz zwischen der unbildlichen dionysischen Kunst des Musikers und der apollinischen des Bildners und epischen Dichters oder, wie dies Nietzsche nach einer physiologischen Analogie erläutert: zwischen den getrennten Kunstwelten des „Rausches" und des „Traumes". Beide so verschiedene Triebe gehen nebeneinander her, sie steigern sich gegenseitig zu immer höheren Produktionen, bis sie, zum erstenmale vereinigt, die attische Tragödie erzeugen, dies „ebenso dionysische als apollinische Kunstwerk". Die Tragödie ist aus dem dithyrambischen Chor entstanden, dem leidenschaftlich erregten Lied, das man unter Tänzen und Aufzügen zum Preise des Dionysos sang. Der Chor hat in seiner Verzauberung eine Vision des Gottes und beschreibt begeistert, was er schaut. Und als Vision wurden ursprünglich auch Scene und Aktion gedacht. Die scenische Kunst bei ihrer Entstehung ist „die Entladung der Musik in Bildern". Die Musik hat den tragischen Mythus aus sich erzeugt: dies ist die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. „Nach dieser Erkenntnis haben wir die griechische Tragödie als den dionysischen Chor zu verstehen, der sich immer von neuem wieder in einer apollinischen Bilderwelt entladet. Jene Chorpartien, mit denen die Tragödie durchflochten ist, sind also gewissermaßen der Mutterschoß des ganzen sogenannten

Dialogs, d. h. der gesamten Bühnenwelt, des eigentlichen Dramas".

Das historisch-philologische Gerüste um diese halbmythische Geschichte und Deutung der antiken Tragödie konnte der fachwissenschaftlichen Kritik nicht Stand halten. Die Einwendungen, die von dieser Seite sogleich nach dem Erscheinen des Werkes gegen dasselbe erhoben wurden, brauchen aber hier nicht wiederholt zu werden. Was geht auch eine philosophische Dichtung ihr philologisches Gerüste an? Die Behauptung, daß alle die berühmten Figuren der griechischen Bühne nur Masken des ursprünglichen Bühnenhelden Dionysos bedeuten sollten, — auch Xerxes der Barbar die Maske des griechischen Gottes — wird man ohnehin so unglaubhaft finden, wie es den Alten selbst, ihren Dichtern und Philosophen unbekannt war. Und woher weiß Nietzsche, daß die großen tragischen Dichter, Aeschylos vor allen, noch größere Musiker waren, in ihren Dramen also nur „das Buch" zu einer verschollenen Musik auf uns gekommen ist? Erst der „Sokratismus", der übrigens älter sei als Sokrates und für Nietzsche das Symbol aller kunstfeindlichen Tendenzen darstellen muß, soll die Musik aus der Tragödie ausgetrieben haben — zurückgeblieben sei das „dramatisierte Epos", das soll heißen: die Form des Dramas, welche Shakespeare auf die Höhe der Vollendung brachte! Wer wird auch im Ernst in der Einschränkung des Chors und der Ausbildung des Dialogs ein Verderben der dramatischen Kunst erblicken und nicht vielmehr Nietzsches eignem späteren Urteil zustimmen: „der Dialog ist die eigentliche Tat der Dramatiker wegen seiner ungemeinen Helle und Bestimmtheit".

Unter dem Namen des Dionysischen hat Nietzsche die auf das höchste gespannte leidenschaftliche Erregtheit nicht nur von Seite des schaffenden Künstlers zur Quelle, sondern auch von der des nachschaffenden Hörers zum Zwecke der Musik gemacht. Daher bedurfte er des apol-

linischen Gegenzaubers, um das Übermaß jener Erregtheit zu dämpfen. „Der Mythus schützt uns vor der Musik.“ Man kann dieses Mittels entraten, da die künstlerische Behandlung schon von selbst die Leidenschaft in Maß und Form zwingt. Und wenn sich an die Auffassung der musikalischen Formen, an die bewegliche Symmetrie der Rhythmen, die Harmonie der Töne, den Charakter der Tonart unwillkürlich, schon aus physiologischen Ursachen leidenschaftliche Stimmungen knüpfen, so werden diese doch eben durch jene Formen sogleich in die Welt der Betrachtung und des ästhetischen Scheines erhoben. Auch die Musik ist schon an sich und ohne die Hilfe des Worts und der Scene eine „apollinische“ Kunst. — Übrigens kannte auch Nietzsche eine „Musik des Apollo“, er nennt sie in schönem Gleichnis: „dorische Architektonik in Tönen“.

Alle Kunst, auch die tragische, will die Leidenschaften nicht so darstellen, wie sie der von einer solchen Ergriffene unmittelbar empfindet, noch sucht sie die Affekte in der Seele des Betrachtenden und Genießenden bis zu dem Grade zu steigern, daß es zur Illusion eines wirklichen Erlebnisses kommt. Alles, was der dramatische Dichter vergegenwärtigt, Handlungen und Gemütserregungen, verwandelt er zugleich in ein zeitliches Fernbild. Er weiß dem von ihm Dargestellten durch die Form der Darstellung den Geist der Vergangenheit zu geben, um zu verhindern, daß es wie eine gegenwärtige Wirklichkeit auf uns laste. Das Mittel dazu ist die poetische Behandlung des Stoffs, welche die Gegenstände so vorführt, wie sie in der Erinnerung erscheinen würden, als ob wir mit klarem Bewußtsein von ihnen träumten, nicht sie wirklich sähen und erlebten. Denn die Erinnerung ist die eigentliche idealisierende Kraft unserer Seele; was in sie getaucht ist, erscheint in reinem Duft und Klarheit. Dies meinte wohl Schiller mit den Worten (in einem Briefe an Goethe): „Die Dichtkunst als solche

macht alles Gegenwärtige vergangen und entfernt alles Nahe durch Idealität.“ — Das ästhetisch Wirksame aber reicht viel weiter als das Schöne. Es gibt eine Kunst des Ausdrucks, des Charakters, der Leidenschaft neben der Kunst der Schönheit, des normalen Typus, der Beseligung. In jener ist die Dissonanz, das Häßliche, das Furchtbare am Platz; diese erzielt ihre Wirkung durch Maß, Wohllaut und Eurhythmie der Formen. — Nietzsche hat in der Folge selbst den Gegensatz von dionysisch und apollinisch aufgehoben, dadurch daß er ihn zu einem Unterschied bloß des Grades macht. Beide sollen jetzt als „Arten des Rausches“ begriffen werden. Nur halte der „apollinische Rausch“ vor allem das Auge erregt, so daß es die Kraft einer Vision bekommt. „Der Maler, der Plastiker, der Epiker sind Visionäre par excellence.“ Im dionysischen Zustand sei dagegen das gesamte Affektensystem erregt und gesteigert. Wir sehen hieraus, wie sich der Gegensatz des Dionysischen und des Apollinischen im Grunde nur auf den physischen Zustand des schaffenden Künstlers, während seines Schaffens, bezieht und ganz ungeeignet ist, danach auch die Künste selbst und deren Werke objektiv zu unterscheiden. Auch das Verhältnis zur Tragödie hat sich in der späteren Theorie Nietzsches verschoben. Der metaphysische Hintergrund ist weggenommen und es geht nicht mehr die Rede von der „ewigen Lust, die hinter den Erscheinungen“ zu suchen sei, sondern nur noch von der Lust in den Erscheinungen, an den Erscheinungen. Wie die Kunst überhaupt, so wird jetzt auch die Tragödie unter der „Optik des Lebens“ gesehen. „Was teilt der tragische Künstler von sich mit?“ — frägt Nietzsche in der „Götzendämmerung“: „Ist es nicht gerade der Zustand ohne Furcht vor dem Furchtbaren und Fragwürdigen, das er zeigt? . . . Die Tapferkeit und Freiheit des Gefühls vor einem mächtigen Feinde, vor einem erhabenen Ungemach, vor einem Problem, das Grauen erweckt, dieser siegreiche

Zustand ist es, den der tragische Künstler auswählt, den er verherrlicht. — Vor der Tragödie feiert das Kriegerische in unserer Seele seine Saturnalien; wer Leid gewohnt ist, wer Leid aufsucht, der heroische Mensch preist mit der Tragödie sein Dasein, — ihm allein kredenzt der Tragiker den Trunk dieser süßesten Grausamkeit."

Nicht die ästhetischen Fragen jedoch bilden die Hauptangelegenheit der „Geburt der Tragödie". Aus der künstlerischen Weltanschauung, wie sie in jener Schrift entworfen wird, sah Nietzsche bereits eine neue Kultur erstehn, die er als die „Kultur der tragischen Erkenntnis" bezeichnet. Diese zu verkündigen und heraufzuführen ist die eigentliche Absicht seines Jugendwerkes. Seine Hoffnungen und Träume richten sich dabei auf die heranwachsende Generation. Er meint, daß nicht mehr als hundert, in einem neuen Geiste erzogene und wirkende Menschen dazu gehörten, „der modernen Gebildetheit den Garaus zu machen", da sich ja auch die Kultur der Renaissance, wie er ungeschichtlich behauptet, „auf den Schultern einer solchen Hundert-Männer-Schar heraushob". — Es fehlte nicht viel und es wäre im Jahre 1873 zur Gründung einer Bildungsanstalt — im Sinne des Programms der Basler-Vorträge: „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" — gekommen; sie hätte die Aufgabe gehabt: für die neue Kultur Erzieher zu erziehen. — Als „ein Wesen von zürnender Hoheit, stolzestem Blick, kühnstem Wollen, ein Kämpfer, ein Dichter, ein Philosoph zugleich, mit einem Schritte, als ob es gelte, über Schlangen und Ungetüme hinwegzuschreiten" — so wird (in dem ausführlicheren „Vorwort an Richard Wagner") das Bild des „zukünftigen Helden der tragischen Erkenntnis" gezeichnet. Nietzsche dachte sich selbst unter diesem Bilde. Unerschrockenheit des Blicks und einen heroischen Zug ins Ungeheure schreibt die „Geburt der Tragödie" dem neuen Geschlechte zu, von dem Nietzsche

träumt. Man sieht: diese „Drachentöter“ und Vorkämpfer der tragischen Kultur sind zugleich die Vorläufer des „Übermenschen“, — nur glauben sie noch an die Schopenhauer'sche Metaphysik. Die „Weisheit“, die sie an die Stelle der Wissenschaft setzen, „wendet sich dem Gesamtbilde der Welt zu und sucht in diesem das ewige Leiden mit sympathischer Liebesempfindung zu ergreifen“. Daher bedürfen sie der „Kunst des metaphysischen Trostes“: der Kunst Richard Wagners. Auch auf die Zukunft dieser Kultur wirft noch der Pessimismus seine Schatten. „Der Einzelne (lesen wir in: „Richard Wagner in Bayreuth“) soll zu etwas Überpersönlichem geweiht werden. Und wenn die ganze Menschheit einmal sterben muß — wer dürfte daran zweifeln! — so ist ihr als höchste Aufgabe das Ziel gestellt, so ins Eine und Gemeinsame zusammenzuwachsen, daß sie als ein Ganzes ihrem bevorstehenden Untergang mit einer tragischen Gesinnung entgegengehe; in dieser höchsten Aufgabe liegt alle Veredelung der Menschen eingeschlossen. — So empfinde ich es!“

2.

Nietzsche ist der Philosoph der Kultur. — Die Kultur ist das Problem, um welches sich alle seine wesentlichsten Gedanken gruppieren lassen. Diese Aufgabe wird von dem Wandel seiner Anschauungen nicht berührt; sie verbindet die Perioden seines Denkens und steht im Mittelpunkt seiner Philosophie. Erst ist Kultur Kunst, „die Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes“ oder die „Herrschaft der Kunst über das Leben“, dann ist sie Erkenntnis, endlich ist ihr Ziel die „Erhöhung des Typus Mensch“. Auch das Problem der Moral, Nietzsches bekannteste Fragestellung, ordnet sich bei ihm dem Kulturprobleme unter und ist daher nur im Zusammenhange mit diesem richtig zu verstehen.

— Der Weg zu einer künftig möglichen Kultur, deren Bild seinem Geiste vorschwebt, führt, wie Nietzsche glaubt, über die gegenwärtig herrschende Moral hinweg.

Dem leidenschaftlichen Sinne des Denkers hat es aber nicht genügt, die Bedingungen, unter denen Kultur: „eine verbesserte Physis“ entsteht, bloß zu einem Gegenstand der Forschung zu machen; von Anfang an hielt es vielmehr Nietzsche, mit geringem Schwanken, für die eigentliche Bestimmung des Philosophen: Kultur zu schaffen. Ein neues Kulturideal aufzurichten und ins Leben zu rufen — dies ist das Ziel seiner — und, wie er meint, aller echten Philosophie. Sein liebster Traum war die Gründung eines Ordens der freien Geister. — Im Philosophen kämpfen der Reformator des Lebens und der Richter des Lebens, heißt es in „Schopenhauer als Erzieher“; und in der Schrift über „Richard Wagner in Bayreuth“ erklärte Nietzsche für die wichtigste Frage der Philosophie: wie weit die Dinge eine unabänderliche Artung und Gestaltung haben: um dann, wenn diese Frage beantwortet ist, „mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt loszugehen“. Einem ähnlichen Gedanken gibt in kürzerer Wendung die Aufzeichnung aus dem Nachlaß Ausdruck: „der Wille zum Dasein benutzt die Philosophie zum Zwecke einer höheren Daseinsform“.

An dieser eigentümlichen Auffassung vom Berufe der Philosophie und des Philosophen hat Nietzsche in aller Folge festgehalten; nur der Ton, in welchem er sie verkündet, ist, wie von allem, was er später schrieb, erregter, subjektiver, excentrischer geworden. „Ein Philosoph — hören wir ihn in „Jenseits von Gut und Böse“ sagen — das ist ein Mensch, der beständig außerordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt, der von seinen eigenen Gedanken wie von Außen her, wie von Oben und Unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird, — ein ver-

hängnisvoller Mensch". Nicht als Charakteristik des Philosophen, als Selbstporträt Nietzsches sind diese Worte merkwürdig. — Die Aufgabe des Philosophen verlangt, „daß er Werte schaffe". „Die eigentlichen Philosophen sind Befehlende und Gesetzgeber, sie sagen: so soll es sein! sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen, sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft; ihr Erkennen ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht". Immer schafft die Philosophie die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders; Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur Schaffung der Welt, zur causa prima". — Der Philosoph ist der „notwendige Mensch des Morgens und Übermorgens; sein Feind war jedesmal das Ideal von Heute". — Bisher, fährt Nietzsche fort, „haben alle diese außerordentlichen Förderer des Menschen, welche man Philosophen nennt, ihre Aufgabe darin gefunden, das böse Gewissen ihrer Zeit zu sein; — ihr eigenes Geheimnis war: um eine neue Größe des Menschen zu wissen, um einen neuen ungegangenen Weg zu seiner Vergrößerung". Daher ist der Philosoph „der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamt-Entwicklung des Menschen hat". — „Geister, stark und ursprünglich genug, um die Anstöße zu entgegengesetzten Wertschätzungen zu geben (entgegengesetzt denen, die heute Maß und Gewicht sind) und ewige Werte umzuwerten, umzukehren, Vorausgesandte, Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt" — so zeichnet Nietzsche die neue Art Philosophen, so sich selbst als Philosophen der neuen Art. — „Seligkeit muß es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs", sagt „Zarathustra". Auf den doppelsinnigen Namen: Versucher tauft Nietzsche seine Philosophen,

weil sie zu neuen Gesamtversuchen des Lebens anleiten, verleiten; und gelegentlich nennt er den Philosophen sogar: „den cäsarischen Züchter und Gewaltmenschen der Kultur".

Hat es je solche Philosophen gegeben? kann es solche je geben? Selbst in Plato's Staat würden wir sie vergeblich suchen; dort sind die Philosophen Könige, nicht Tyrannen. — Was nur in langsamer, geschichtlicher Arbeit erwächst, in beständiger Wechselwirkung des Einzelnen und der Gemeinschaft —, wird hier der Kraft eines Einzelnen oder einer Klasse von Einzelnen übertragen, die unter der Last einer so ungeheuren Verantwortlichkeit erliegen müßten, wie Nietzsches Geist ihrer bloßen Vorstellung erlag. Welch Schwindel erregender Gedanke, sich selber zu den Philosophen nach diesem Bilde zu zählen und, wie es Nietzsche nach dem Zeugnis eines Freundes geschah, als „Inkarnation des Willens zur Menschheitserhöhung" zu empfinden! Was sich Nietzsches Phantasie in Wahrheit gestaltet hat, ist nicht, wie er meinte, das Bild des Philosophen, sondern das Bild des Genius der Kultur, die dichterische Personifikation der kulturschaffenden historischen Mächte, — der Mächte des geistigen Gesamtlebens, das mit unbewußter Weisheit Sprache und Vernunft, Sitte und Recht, Religion und Kunst aus sich hervorgehen läßt. Die großen geschichtlichen Persönlichkeiten sind die Leiter, aber nicht die alleinigen Urheber dieser Mächte.

Auch ohne die eigene Erklärung Nietzsches zu kennen, müßten wir schon durch den ungleichen Charakter seiner Schriften bestimmt werden, diese in drei Gruppen zu sondern und drei Perioden der philosophischen Entwicklung ihres Autors zu unterscheiden. — Er habe sich zweimal überlebt, schreibt Nietzsche an Brandes; „manchen Abschied nahm ich schon, ich kenne die letzten herzbrechenden Stunden", läßt er „Zarathustra" sagen.

Von den drei Perioden, deren erste bereits gekenn-

zeichnet wurde, ist die mittlere, obgleich im Leben Nietzsches nur ein Zwischenspiel und eine Übergangszeit, in manchem Betrachte die erfreulichste und wertvollste. Es ist die Zeit seiner Genesung, — der Genesung seines Geistes von dem doppelten Gift der musikalischen und der philosophischen Romantik. Und etwas von der Stimmung eines Genesenden ist in den Schriften dieser Zeit lebendig, — etwas von jener optimistischen Stimmung, in welcher die wiedererwachenden Sinne der Dinge wie zum ersten Male gewahr werden, der Vorliebe für stille Luft, mäßige Wärme, heitere, nicht grelle Farbe. Eingeleitet wird diese Periode durch die Trennung von Wagner, die Loslösung von Schopenhauer und dem romantischen Pessimismus, — die Loslösung von der Metaphysik überhaupt.

Es gab eine Zeit, erzählt Nietzsche, wo ihn ein Ekel vor sich selber anfiel: Sommer 1876, unter dem Eindruck der Bayreuther Festspiele. „Die Gefahr des Irrtums, das schlechte wissenschaftliche Gewissen über die Einmischung der Metaphysik, das Gefühl der Übertreibung, das Lächerliche im Richtertum“, — alles, was damals eine tiefe Verstimmung in ihm erregte und sein Gemüt bedrückte, trieb ihn leiblich wie geistig zur Flucht und aus dem Kreise heraus, wo er „bis dahin angebetet und geliebt“ hatte. Mit der ihm eigenen Verwandlungsfähigkeit nahm er Partei „gegen sich und für alles, was gerade ihm wehe tat und hart fiel“. Eine „geistige Kur“, seine „antiromantische Selbstbehandlung“ hat er dies genannt. — „Die Vernunft herstellen und in der größten Nüchternheit ohne metaphysische Voraussetzungen zu leben versuchen. Freigeist — über mich weg! — Eisumschläge.“ Aus dem Dichter der Jugendwerke voll Sturm und Drang war ein „Büßer des Geistes“ geworden. Eine in dieser Zeit begonnene, aber nicht vollendete Schrift: „der neue Umblick“ sollte als eine „Art Sühne“ dafür gelten, daß er früher einer „gefährlichen“ Ästhetik Vorschub leistete,

deren Brauch war, alle ästhetischen Phänomene zu „Wundern“ zu machen.

Es bedurfte keines Anstoßes von außen, um der neuen Denkart zum Durchbruch zu verhelfen. Auch nicht des Einflusses Paul Rée's, mochte auch Nietzsche, der gerne Verehrende, an der realistischen Anschauungsweise dieses neuen Freundes, eines der „kühnsten und kältesten Denker“, ein „fast kindlich staunendes Vergnügen“ empfinden und von dessen „Hauptsatz“: „der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher als der physische“ — die Worte gebrauchen: „dieser Satz kann vielleicht einmal als die Axt dienen, welche dem metaphysischen Bedürfnis der Menschheit an die Wurzel gelegt wird“. Eine in seiner vielseitigen Natur und Begabung von vornherein vorhandene Richtung brauchte nur hervorzutreten und vorübergehend zur Herrschaft zu gelangen, um die neue Epoche seines Denkens heraufzuführen. Nietzsche war diesem kritischen Zuge seines Geistes zeitweilig schon früher einige Schritte weit gefolgt, wie dies zahlreiche Aufzeichnungen aus seiner Jugendzeit beweisen, darunter eine seiner ersten Reflexionen: „es gibt keine Frage, die notwendig nur durch die Annahme einer intelligiblen Welt gelöst wird“, ein Ausspruch, der sich in auffallender Weise mit dem Satze Rée's deckt. Jetzt aber, nachdem die „große Loslösung, plötzlich wie ein Erdstoß“ über ihn gekommen war, überließ er sich der verstandesmäßigen Auffassung der Dinge mit jener Ausschließlichkeit, die jeder Umwandlung seiner Anschauungen, jeder seiner „Überwindungen“ eigen ist. Und mit dem Wechsel seiner Anschauungen schlagen bei ihm auch Neigung und Abneigung bis zu dem Punkte des äußersten Gegensatzes um.

Seine Gedanken aus dieser Zeit über und gegen die Kunst haben alle eine kaum versteckte persönliche Spitze gegen Wagner; wirklich hatte in der Handschrift von „Menschliches, Allzumenschliches“ überall, wo wir: der

Künstler lesen, der Name Wagner gestanden. An Schopenhauer findet er nur noch „den harten Tatsachensinn“ zu loben, — „den guten Willen für Helligkeit und Vernunft, der ihn oft so englisch erscheinen lässt“. (— Dieses: englisch bedeutete damals noch ein Lob.) Jetzt sah er, was er gleich hätte sehen können, daß Schopenhauer mit „der Annahme, daß alles was da sei, nur ein Wollendes sei“, nur eine „uralte Mythologie“ auf den Thron gehoben habe. Selbst das Bild des Philosophen hat sich ihm verdunkelt und erscheint in beinahe feindseliger Auffassung: der Charakter Schopenhauers zeige, „eine gewisse heftige Häßlichkeit der Natur in Haß, Begierde, Eitelkeit, Mißtrauen“. Von der Lehre Schopenhauers aber heißt es jetzt: viel Wissenschaft klinge in sie hinein, aber sie beherrsche dieselbe nicht, sondern das alte, wohlbekannte „metaphysische Bedürfnis“.

Als das Werk der neuen Epoche entstand das „Buch für freie Geister: Menschliches, Allzumenschliches“ und seine Fortsetzung: „Vermischte Meinungen und Sprüche“ und „Der Wanderer und sein Schatten“. — „Menschliches, Allzumenschliches“ ist das Denkmal einer Krisis. Es heißt sich: ein Buch für freie Geister, fast jeder Satz darin drückt einen Sieg aus, — ich habe mich mit demselben vom Unzugehörigen in meiner Natur freigemacht. — In keinem andern Sinne will das Wort „freier Geist“ hier verstanden werden: ein freigewordener Geist, der von sich selber wieder Besitz ergriffen hat. — Sieht man genauer zu, so entdeckt man einen unbarmherzigen Geist, der alle Schlupfwinkel kennt, wo das „Ideal“ heimisch ist. Ein Irrtum nach dem andern wird gelassen aufs Eis gelegt, das Ideal wird nicht widerlegt — es erfriert“. So spricht sich Nietzsche über sein Werk aus — allerdings zehn Jahre nach dessen erstem Erscheinen. Das „souveräne Buch“ nannte es Jakob Burckhardt und schrieb ihm die „Vermehrung der Unabhängigkeit in der Welt“ als Wirkung zu. Die Worte,

mit denen Descartes das Leben des Erkennenden preist, jene schlichten und darum eindrucksvollen Worte in der „Abhandlung über die Methode“ dienten dem Buche bei dessen erster Ausgabe an Stelle einer Vorrede. Auch Nietzsche sah, zur Zeit der Abfassung desselben, in dem Erkennen den Zweck des Daseins: mit dem „großen Intellekt“ schien ihm damals das Ziel der Kultur erreicht zu sein. — „Das Leben ein Werkzeug und Mittel zur Erkenntnis — das Leben ein Experiment des Erkennenden, — nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängnis, nicht eine Betrügerei“ — so lautet die Antwort, die er für jetzt der Schopenhauerschen Frage gibt: „hat das Dasein überhaupt einen Sinn?“

Der ganze Ernst dieser Frage, das Gewicht, womit sie auf der Seele lastet, konnte auch für Nietzsche erst zur Empfindung kommen, nachdem er jede metaphysische Deutung der Welt, auch die eigene ästhetisch-metaphysische, von sich gewiesen hatte. — „Man darf, heißt es jezt, die Metaphysik als die Wissenschaft bezeichnen, welche von den Grundirrtümern des Menschen handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten“. Mit der Verdoppelung der Welt fällt auch die Möglichkeit einer Flucht aus der Welt dahin; gibt es aber keine Erlösung von der Welt, auch nicht ihre Selbsterlösung durch die Kunst, wie sie „die Geburt der Tragödie“ angenommen hatte, so bleibt nur übrig, sich entschlossen an das einzige, gegebene Sein zu halten, das der Metaphysiker die „Vorstellung“ nennt. „Wer uns das Wesen der Welt enthüllte, würde uns allen die unangenehmste Enttäuschung machen. — Nicht die Welt als Ding an sich“, erklärt Nietzsche, „die Welt als Vorstellung (oder — was für ihn dasselbe ist: als Irrtum) ist so bedeutungsreich, tief, wundervoll, Glück und Unglück im Schoße tragend.“ — Die neue Philosophie Nietzsches verrät Heraklitischen Geist: sie wendet sich dem Werden und dem Werdenden zu und will alles Dingartige, Stoffliche in Bewegung und

Tätigkeit auflösen. — „Die Materie ist ein eben solcher Irrtum wie der Gott der Eleaten", heißt es in der „Morgenröte".

Auch als „Freigeist" ist Nietzsche Künstler geblieben. Was er eigentlich darstellt, ist nicht die Philosophie der Aufklärung und des Positivismus, sondern der aufgeklärte Philosoph, der „die Fahne mit den Namen Petrarca, Erasmus, Voltaire weiterträgt", — seine Stimmung, sein Charakter; kurz Nietzsche zeichnet den psychologischen Typus des erkennenden Geistes, dessen Erlebnisse Gedanken sind. — „Das freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge, — die Freude an diesem wünschenswertesten Zustand — teilt der Erkennende gerne mit." „Das Glück des Erkennenden mehrt die Schönheit der Welt und macht alles, was da ist, sonniger". — Man sehe, wie in „Wanderer und sein Schatten" dieses Glück beschrieben wird: „Ruhe, Größe, Sonnenlicht — diese guten Drei umfassen alles, was ein Denker wünscht und auch von sich fordert. — Ihnen entsprechen einmal erhebende Gedanken, sodann beruhigende, drittens aufhellende, — viertens aber Gedanken, welche an allen drei Eigenschaften Anteil haben, in denen alles Irdische zur Verklärung kommt: es ist das Reich, wo die große Dreifaltigkeit der Freude herrscht." — „Nur dem veredelten Menschen darf aber diese Freiheit des Geistes gegeben werden; ihm allein naht die Erleichterung des Lebens; er zuerst darf sagen, daß er um der Freudigkeit willen lebe und um keines weiteren Zieles willen; und in jedem anderen Munde wäre sein Wahlspruch gefährlich: Friede um mich und ein Wohlgefallen an allen nächsten Dingen. — Immer noch ist es die Zeit der Einzelnen". Dieses „Wohlgefallen an allen nächsten Dingen" ist ebenso ein ästhetisches Prinzip, wie es ein solches der Kultur ist. „Ich will den Menschen die Ruhe wiedergeben, ohne

welche keine Kultur werden und bestehen kann. Ebenso die Schlichtheit, Einfachheit und Größe", sagt in gleichem Geiste eine Aufzeichnung aus dem Sommer 1876.

Es ist schwer zu entscheiden, wie tief Nietzsche von Stimmungen und Gedanken wirklich ergriffen war, die er mit so sichtlicher Kunst und Freude an seiner Kunst zur Darstellung bringt, — wie viel von seiner Empfindung dagegen als „Selbstbehandlung", Selbstbetäubung zu verstehen ist. Alle seine Wertschätzungen scheinen sich in dieser Zeit seines Intellektualismus in ihr Gegenteil verkehrt zu haben. Der Wissenschaft wird der Vorrang vor der Kunst gegeben und der wissenschaftliche Geist in der Methode gefunden, die ein mindestens ebenso wichtiges Ergebnis der Forschung sei, als irgend ein sonstiges Resultat derselben. Die Stelle der „älteren Griechen" — jener Pessimisten und Wagnerianer vor Wagner, an deren selbstgeschaffenem Bilde Nietzsche sich einst begeistert hatte — nehmen die Athener zur Zeit des Sophokles und nach ihm ein: „ihr Adelsvorrecht war — Nüchternheit und Grazie verbunden". Selbst für Sokrates, mit dem er sonst in beständigem Streite liegt, zeigt Nietzsche in dieser Zeit Verständnis. Er nennt ihn den „einfachsten und unvergänglichsten Mittler-Weisen" mit der „fröhlichen Art des Ernstes" und einer „Weisheit voller Schelmenstreiche"; die Zeit werde kommen, „da man, um sich sittlich-vernünftig zu fördern, lieber die Memorabilien des Sokrates zur Hand nimmt, als die Bibel". — Auch das Verhältnis zur Kunst hat sich geändert. Nietzsche wendet jetzt Sinn und Neigung dem Maßvollen, Einfach-Großen und Gesunden, mit Einem Wort: dem Klassischen zu. Jetzt tagte ihm, wie er sagt, das Altertum und Goethes Einsicht der großen Kunst; und jetzt erst konnte er „den schlichten Blick für das wirkliche Menschenleben gewinnen". Er schätzt den hellen Dialog im Drama und sieht in der Darstellung „des Gleichbleibenden, in sich Ruhenden, Hohen, Einfachen,

vom Einzelreiz weit Absehenden: die schwerste und letzte Aufgabe des Künstlers". „Deshalb werden die höchsten Gestaltungen sittlicher Vollkommenheit von den schwächeren Künstlern als unkünstlerische Vorwürfe selbst abgelehnt. — Der Darstellung des höchsten Menschen, das heißt des einfachsten und zugleich vollsten, war bis jetzt kein Künstler gewachsen; vielleicht aber haben, von allen bisherigen Menschen, die Griechen — im Ideal der Athene — am weitesten den Blick geworfen", — so lautet sein Kunstbekenntnis aus dieser Zeit.

Noch größer ist der Gegensatz zwischen den moralphilosophischen Anschauungen in dieser und der folgenden Periode. Hier mag wirklich Rée die Richtung gegeben haben; vertritt doch Nietzsche eine Zeit lang den Utilitarismus, das Prinzip des Nutzens, in der Moral, — sogar für Helvetius hat er ein Lob. Er nennt es nachgewiesen, daß man zu Anfang unpersönliche Handlungen ihres allgemeinen Nutzens wegen lobte und auszeichnete, und behauptet: solche Handlungen, an denen das Grundmotiv, das des Gesellschafts-Nutzens, vergessen worden sei, heißen dann moralische. — In der „Genealogie der Moral" hat er für diese Vergeßlichkeits-Theorie nur noch Geringschätzung; er wirft ihr psychologischen Widersinn in sich selbst vor. Wie, frägt er, ist dies Vergessen nur möglich? hat die Nützlichkeit solcher Handlungen irgend wann einmal aufgehört? Das Gegenteil ist der Fall; diese Nützlichkeit ist vielmehr die Alltagserfahrung zu allen Zeiten gewesen, Etwas, das fortwährend immer neu unterstrichen wurde. — Der Moral des Mitleidens, dieser „instinktiven" Moral, welche „keinen Kopf hat, sondern nur aus Herz und hilfreichen Händen zu bestehen scheint", wird noch nicht die Moral des herrschaftlichen Willens zur Macht entgegengesetzt: Instinkt wider Instinkt, sondern die „Moralität der Vernunft". Diese betrachtete Nietzsche in der Zeit, von der wir han-

deln, als die höchste und letzte Stufe der Sittlichkeit; als solche sei sie über die illusionären Motive der Moral hinaus. Die Einsicht trete an die Stelle der „Handlungsweise nach moralischen Gefühlen". — „Sokrates und Plato haben recht: der Mensch tut immer das Gute, je nach dem Grade seines Intellektes, dem jedesmaligen Maße seiner Vernünftigkeit". „Viele Handlungen werden böse genannt und sind nur dumm, weil der Grad der Intelligenz, welcher für sie entschied, sehr niedrig war", heißt es in einem Aphorismus von „Menschliches, Allzumenschliches" (W. II. 110) und an derselben Stelle ist auch von dem Versuch die Rede, „ob die Menschheit aus einer moralischen sich in eine weise Menschheit umwandeln könne". Noch findet auch die soziale Grundlage der Moral Anerkennung bei Nietzsche. „Der Boden für alle Moralität kann erst dann zurecht gemacht werden, wenn ein stärkeres Individuum oder ein Kollektiv-Individuum, zum Beispiel die Gesellschaft, der Staat die Einzelnen unterwirft, also aus ihrer Vereinzelung herauszieht und in einen Verband einordnet". Später wird diese Moral des gesellschaftlichen Verbandes und Nutzens als „Herdentier-Moral" bezeichnet und mit allen Worten und Waffen der Leidenschaft bekämpft. — Um zwischen Besitz und Gerechtigkeit einen Ausgleich zu finden, erhebt Nietzsche die Forderung: „die Gerechtigkeit muß in Allen größer werden und der gewalttätige Instinkt schwächer". „Lieber zu Grunde gehen, als hassen und fürchten!" ruft er in „Wanderer und sein Schatten" aus, — und „zweimal lieber zu Grunde gehen, als sich hassen und fürchten machen — dies muß einmal auch die oberste Maxime jeder einzelnen staatlichen Gesellschaft werden". (III. 346). Ähnlich wie für Lombroso gelten für Nietzsche in dieser Zeit grausame Menschen als Rückschlag, als „Stufen früherer Kulturen, welche übrig geblieben sind". „Es sind zurückgebliebene Menschen", schreibt er, „deren Gehirn

nicht so zart und vielseitig fortgebildet worden ist, — sie zeigen uns, was wir alle waren". — „Die Herkunft von guten Ahnen macht den echten Geburtsadel aus; eine einzige Unterbrechung in jener Kette, Ein böser Vorfahr also, hebt den Geburtsadel auf", erklärt Nietzsche und dies „bös" bedeutete für ihn so viel als gewalttätig, grausam.

Instinkt und Gefühl in ihrer Bedeutung für die Kultur erfahren noch eine der späteren entgegengesetzte Wertschätzung. In dem Aufhören von Gewalt, der Abschwächung und Verfeinerung der Instinkte hat auch Nietzsche zeitweilig das Anzeichen und die Wirkung einer höheren Kultur erblickt, wogegen ein Hauptsatz seiner späteren Lehre lautet: „alles Gute ist Instinkt".

Die Vorstellung, daß Gefühle etwas Letztes, Ursprüngliches seien, wird ausdrücklich zurückgewiesen. „Hinter den Gefühlen stehen Urteile, welche in Form von Gefühlen uns vererbt werden. Die Inspiration, die aus dem Gefühle stammt, ist das Enkelkind eines Urteils — und oft eines falschen — und jedenfalls nicht deines eigenen!" erklärt Nietzsche in der „Morgenröte" — und fährt in barocker Wendung fort: „seinem Gefühle vertrauen, — das heißt seinem Großvater und seiner Großmutter und deren Großeltern mehr gehorchen als den Göttern, die in uns sind: unserer Vernunft und unserer Erfahrung". — An dieser seltsamen Genealogie der Gefühle wird freilich auch noch in späteren Entwürfen und Aufzeichnungen festgehalten: „Lust und Schmerz sind keine unmittelbaren Tatsachen, wie Vorstellung es ist. Eine Menge Vorstellungen, in Trieben einverleibt, sind blitzschnell bei der Hand und gegen einander oder in Harmonie und Ausgleichung. — Jede Lust und Unlust ist jetzt bei uns ein höchst kompliziertes Ergebnis, so plötzlich es auftritt; die ganze Erfahrung und eine Unsumme von Wertschätzungen und Irrtümern derselben steckt darin. Wir stehen unter dem Gesetz der Ver-

gangenheit, das heißt ihrer Annahmen und Wertschätzungen.“ (XII. 32).

Seine „Aufklärungszeit“ war für Nietzsche zugleich eine „Dunkelzeit“ — nach dem schönen, den nordischen Wintertagen entlehnten Gleichnis: die „Sonne der Menschheits-Zukunft“ war ihm zeitweilig verschwunden. — „Zu viel klärte sich mir auf, nun geht es mich nichts mehr an. — Habe ich noch ein Ziel? einen Hafen, nach dem mein Segel läuft? Was blieb mir noch zurück? Ein Herz, müde und frech, ein unsteter Wille; Flatter-Flügel; ein gebrochenes Rückgrat. — Deine Gefahr ist keine kleine, du freier Geist und Wanderer! Du hast das Ziel verloren — damit — hast du auch den Weg verloren“ —, läßt er von jener Zeit und aus der Stimmung jener Zeit heraus, wie er sie nachempfand, „Zarathustra“ sagen.

Die Kultur des Verstandes, welche man die Aufklärung nennt, ist in ihrer Wirkung negativ; sie macht den Menschen frei und mündig, aber sie gibt ihm nicht das Wozu? seiner Freiheit zu erkennen. — „Es hat sich unmöglich erwiesen, eine Kultur auf das Wissen zu bauen“, hatte einst Nietzsche in seiner Jugend geschrieben. Jetzt schien er selbst eine Zeit lang an die Möglichkeit einer rein wissenschaftlichen Kultur zu glauben; in Wahrheit strebt er freilich über den Intellektualismus in demselben Augenblicke hinaus, da er sich zu ihm bekennt. Er hält nach Überwindung der Metaphysik eine „rückläufige Bewegung“ für nötig, „um die historische Berechtigung, ebenso die psychologische solcher Vorstellungen zu begreifen und zu erkennen, daß die größte Förderung der Menschheit von dorther gekommen sei, und wie man sich, ohne eine solche rückläufige Bewegung, der besten Ergebnisse der bisherigen Menschheit berauben würde“. (II. 38). — „Das Beste an uns, erklärt er, ist vielleicht aus Empfindungen früherer Zeiten vererbt —; die Sonne

ist schon hinuntergegangen, aber der Himmel unseres Lebens glüht und leuchtet noch von ihr her, ob wir sie schon nicht mehr sehen." (II. 208). Gram ist Erkenntnis, wiederholt Nietzsche und macht diese Worte Byrons zum Gegenstand eines ergreifenden Aphorismus (in „Menschliches, Allzumenschliches"), worin er von der Gefahr redet, „dass der Mensch sich an der erkannten Wahrheit, richtiger: am durchschauten Irrtum verblute". Und an einer andern Stelle des Werkes unter der Überschrift: die Kunst macht dem Denker das Herz schwer, heißt es: — „wie stark das metaphysische Bedürfnis ist und wie sich noch zuletzt die Natur den Abschied schwer macht, kann man daraus entnehmen, daß noch im Freigeiste, wenn er sich alles Metaphysischen entschlagen hat, die höchsten Wirkungen der Kunst leicht ein Miterklingen der lange verstummten, ja zerrissenen metaphysischen Saite hervorbringen. — Wird er sich dieses Zustandes bewußt, so fühlt er wohl einen tiefen Stich im Herzen und seufzt nach dem Menschen, welcher ihm die verlorene Geliebte, nenne man sie nun Religion oder Metaphysik, zurückführe. In solchen Augenblicken wird sein intellektualer Charakter auf die Probe gestellt." — Aus diesen und ähnlichen Aussprüchen Nietzsches in seinem freigeistigen Buche hört man zugleich eine weitverbreitete Stimmung der Zeit reden: den Überdruß an bloßem Wissen, das Verlangen und Suchen nach einem neuen geistigen Lebensinhalte.

Durch die Enttäuschung über Wagner und die Kunst wurde Nietzsche der Wissenschaft zugetrieben. Er flüchtete zu ihr, um vor sich selber zu fliehen. Man merkt den Zwang, den er sich dabei antun mußte. Die mühsam gedämpfte Glut seiner leidenschaftlichen Seele ist noch aus den kältesten Sätzen, die er sich abringt, herauszufühlen, noch in den feindseligsten Wendungen gegen die Kunst und die Künstler blickt seine nur gewaltsam zurückgedrängte Sehnsucht nach den alten „geliebten Illusionen" um. Mitten in

der Skepsis gegen die Kunst ist er Künstler geblieben, nur der Gegenstand seiner künstlerischen Gestaltung ist ein anderer geworden. Wie früher am Werke Wagners, so wurde er jetzt am Werke der Wissenschaft zum Dichter. Ihn ziehen die ästhetischen Seiten des Erkennens an; er gerät über die absolute Folgerichtigkeit, die Strenge des mathematischen und mechanischen Wissens in Entzücken. „Hätte man uns auch nur die Ehrfurcht vor diesen Wissenschaften gelehrt!“ ruft er mit Beziehung auf seine klassische Bildung aus, „hätte man uns von dem Martyrium, das die Geschichte der strengen Wissenschaft ist, auch nur einmal die Seele erzittern machen!“ — „Auf leidenschaftliche Geister, so lautet sein Selbstbekenntnis, „wirkt der Blick durch das Tor der Wissenschaft, wie der Zauber aller Zauber; und vermutlich werden sie dabei zu Phantasten und im günstigsten Falle zu Dichtern: so heftig ist ihre Begierde nach dem Glück der Erkennenden. Geht es euch nicht durch alle Sinne, — dieser Ton der süßen Lockung, mit dem die Wissenschaft ihre frohe Botschaft verkündet hat, in hundert Worten und im hundert-ersten und schönsten: Laß den Wahn schwinden!“ (IV. 306.) Hier ist jedes Wort bezeichnend — für ihn. — Er wendet sich vor allem gegen den Geniekultus, das heißt er wendet sich gegen sein „nächstes Gefühl“. „Das Genie erfriert.“ — „Über das Genie müssen wir umlernen.“ Er bittet, das Wort Genie „ohne allen mythologischen und religiösen Beigeschmack zu verstehen.“ — „Jede Tätigkeit des Menschen ist zum Verwundern kompliziert, nicht nur die des Genies: aber keine ist ein Wunder. — Nichts ist einer guten Einsicht in die Kultur schädlicher, als den Genius und sonst nichts gelten zu lassen.“ — „Es ist immer das größte Verhängnis der Kultur gewesen, wenn Menschen angebetet wurden; dem Kultus des Genies und der Gewalt muß man als Ergänzung und Heilmittel immer den Kultus der Kultur zur Seite stellen.“ — Er findet in

dieser Zeit Worte gegen den Geniekultus, die einer Selbstkritik auch seiner späteren Auffassung gleich kommen, aber bei ihm wieder in Vergessenheit geraten sollten. „Es ist jedenfalls ein gefährliches Anzeichen, wenn den Menschen jener Schauder vor sich selber überfällt, sei es jener berühmte Cäsaren-Schauder, oder der Genie-Schauder, wenn der Opferduft, welchen man billigerweise nur allein einem Gotte bringt, dem Genie ins Gehirn dringt, so daß es zu schwanken und sich für etwas Übermenschliches zu halten beginnt.“ (II. 172.) — In Wahrheit hat Nietzsche freilich nur das Objekt seiner Anbetung vertauscht. Der „wissende Genius“, er nennt als Beispiele nebeneinander Kepler und Spinoza, ist an die Stelle des Künstlers getreten. „Der Künstler ist nicht Führer des Lebens, wie ich früher sagte.“

Ein richtiger Philosoph der Aufklärung ist Nietzsche nie gewesen. Wie alle Denkrichtungen, die er zeitweilig einschlug, hat er auch die intellektualistische noch über ihr Ziel hinaus verfolgt, um sie dadurch, wie er meinte, aufzuheben, zu „überwinden“. „Der wahrhaft Freie im Geiste wird auch über den Geist selber frei denken,“ äußert er sich schon in „Menschliches, Allzumenschliches“. „Das sind lange noch keine freien Geister“, spottet er (in der „Genealogie der Moral“) —; „denn sie glauben noch an die Wahrheit“. Sein „freies Schweben über den herkömmlichen Schätzungen der Dinge“ trug ihn auch über die Schätzung der Logik und ihrer Grundsätze hinaus; mit dem Glauben an die Logik aber, an die Vernunft, war der Aufklärung selbst der Glaube gekündigt. — Die Wissenschaft fordert für ihre Erkenntnisse Allgemeingültigkeit und folglich Unpersönlichkeit; kein Satz bei Nietzsche dagegen, der nicht eine persönliche Farbe trüge, — einen Zug seiner Person. Nietzsche weiß in Worten die „Methode“ zu rühmen; selbst aber hält er es wie „Zarathustra“: wo er erraten konnte, da haßte es sein ungeduldiger Geist, zu er-

schließen. Wie hätte ihm „die neue Gewohnheit des Begreifens, Nicht-Liebens, Nicht-Hassens, Überschauens", die von der Wissenschaft gepflanzt wird, zur zweiten Natur werden können, da ihr seine erste, ursprüngliche Natur mit ihrem ganzen Wesen widersagte? Und so konnte er zur Erkenntnis und ihren Problemen gar kein anderes Verhältnis einnehmen, als ein wesentlich künstlerisches. „Was zwingt uns überhaupt zur Annahme, daß es einen wesenhaften Gegensatz von wahr und falsch gibt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Gesamttöne des Scheins, — verschiedene Valeurs, um die Sprache der Maler zu reden?" Nietzsche will durch das Erkennen erregt werden; die Gedanken sollen ihn überraschen. Ihn gelüstet nach Abenteuern der Vernunft, nach dem Seltsamen, abseits Liegenden, Gefährlichen; er sucht das „Wehetuende der Erkenntnis" auf, wie einen neuen Reiz, der von ihr ausgeht. „Neugierig bis zum Laster, Forscher bis zur Grausamkeit" hat er sich selbst genannt und verheißen, man werde ihm eine „ausschweifende Redlichkeit" nachsagen, nachrühmen. Das Wort: „Don Juan der Erkenntnis" ist nicht nur von ihm, sondern teilweise auch für ihn erfunden. — Und derselbe Denker, der vor der Maxime nicht zurückscheut: „unsere höchsten Einsichten müssen — und sollen! — wie Torheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie denen zu Ohren kommen, die nicht dafür geartet und vorbestimmt sind", teilt uns auch wieder, namentlich in seiner zweiten Periode, große und stille Stimmungen mit, so, wenn er verherrlicht, was er entbehrte, und seine Sehnsucht vergoldet, was er nicht erreichen sollte: den Glanz der Weisheit und des Alters. — „Dasselbe Leben, welches seine Spitze im Alter hat, hat auch seine Spitze in der Weisheit, in jenem milden Sonnenglanz einer beständigen geistigen Freudigkeit; beiden, dem Alter und der Weisheit, begegnest du auf Einem Bergrücken des Lebens, — so

wollte es die Natur. — Dem Lichte zu — deine letzte Bewegung, ein Jauchzen der Erkenntnis — dein letzter Laut."

In der Folge hat Nietzsche in dem Leben für die Erkenntnis nur noch eine Abart des „asketischen Ideals" gesehen, einen anderen „Schleichweg zum Nichts", zur Flucht von sich selbst, zum Loskommen vom Willen; in diesem Sinne sollte in der „Umwertung aller Werte" die Philosophie eine „nihilistische Bewegung" heißen.

3.

Die neue Periode, in die wir mit „Zarathustra" eintreten, vereinigt die unmittelbar vorangehende mit der ersten, der Zeit der Jugendphilosophie Nietzsches; sie hebt, mit Hegel zu reden, beide auf, indem sie sie zu ihren Momenten herabsetzt. Sie ist der Bund der Romantik und des Positivismus. „Zarathustra", der den „Übermenschen" verkündigt und zugleich selber darstellt, ist Philosoph, oder wie dieser jetzt heißt: Freigeist und Künstler in Einer Person, — nur der „Heilige", neben dem Philosophen und dem Künstler der dritte Bestandteil im Jugendideal des „Genius", ist mit seiner Voraussetzung, der Schopenhauerschen Metaphysik, verschwunden. Seine Stelle nimmt das antimoralische, richtiger: das übermoralische Genie ein, der Herr seines Willens, der vornehme, mächtige Mensch.

Einen leitenden Gedanken hat Nietzsche aus der früheren Epoche in die neue herüber genommen, — den echten Aufklärungs-Gedanken, daß es möglich, daher notwendig sei, die Geschichte neu anzufangen, die Geschichte zu machen. Die Wurzeln dieser Idee reichen übrigens bei ihm noch weiter, bis in seine Jugendperiode zurück. „Formt in Euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergeßt den Aberglauben: Epigonen

zu sein!", ruft er in der „unzeitgemäßen Betrachtung vom Nutzen und Nachteil der Historie" den Genossen zu, um die er wirbt. Und in den Aufzeichnungen aus jener Zeit ist von dem „Antrieb" die Rede, die „Geschichte sinnvoll zu machen". Bestimmtere Gestalt gewinnt aber diese Idee erst in der zweiten Epoche. Jetzt erst wird sie auch fruchtbar, indem aus ihr die Conception einer Kunst des Lebens im Gegensatze zu der „Kunst der Kunstwerke" hervorgeht. Nietzsche nennt es das Glück der Zeit, daß wir, „in Hinsicht auf die Vergangenheit alle Kulturen genießen und uns mit dem edelsten Blute aller Zeiten nähren", während sich uns „in Hinsicht auf die Zukunft zum erstenmal in der Geschichte der ungeheure Weitblick menschlich-ökumenischer, die ganze bewohnte Erde umspannender Ziele erschließt. Zugleich fühlen wir uns der Kräfte bewußt, diese neue Aufgabe selber in die Hand nehmen zu dürfen, ohne übernatürliche Beistände zu bedürfen". Mit dem Glauben an solche Beistände hat auch die Abhängigkeit des Menschen aufgehört; der Mensch ist fortan auf sich selbst gestellt. „Die Erdregierung des Menschen im Großen hat der Mensch selber in die Hand zu nehmen, seine Allwissenheit muß über dem weiten Schicksal der Kultur mit scharfem Auge wachen."

Es gibt „Niemanden mehr, dem wir Rechenschaft schuldeten, als uns selbst: die Menschheit kann von nun an durchaus mit sich anfangen, was sie will".

Daß dieser Satz, der die innerlich den Menschen bindenden Kräfte übersieht, für Nietzsche ein Verhängnis werden sollte, ahnte er noch nicht. Noch war er nicht vom „Cäsaren-Schauder" erfaßt, sich zum Schöpfer der neuen Kultur vorherbestimmt zu glauben. Die Kulturschöpfung war ihm zwar bereits zu einem bewußten, absichtlichen Werke geworden, aber noch nicht zu dem Werke eines Einzelnen. Auch führte der Weg zu diesem

Ziele noch durch die Wissenschaft. — „Die Menschen können mit Bewußtsein beschließen, sich zu einer neuen Kultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewußt und zufällig entwickelten. — Diese neue bewußte Kultur tötet die alte, welche, als Ganzes angeschaut, ein unbewußtes Tier- und Pflanzenleben geführt hat. — Kenntnis der Bedingungen der Kultur, als wissenschaftlicher Maßstab für ökumenische Ziele, — hierin liegt die ungeheure Aufgabe der großen Geister des nächsten Jahrhunderts".

Wie die Aufklärung selbst ein europäisches Ereignis war, eine Denkrichtung, die sich von einer großen Nation zur andern übertrug und alle zu einem gemeinschaftlichen Kulturverbande zusammenschloß, so ist auch die Kulturaufgabe, die Nietzsche jetzt stellt, zu einer allgemein europäischen geworden, — Europa nicht als geographischen Begriff verstanden. „Von der deutschen Wiedergeburt der hellenischen Welt" ist nicht länger die Rede; diese und andere „selige Hoffnungen", die der junge Nietzsche an das deutsche Wesen geknüpft hatte, erschienen ihm jetzt beschränkt, vorzeitig aus unreifen Erfahrungen und Wünschen stammend; sie waren für ihn schon zugleich mit dem Abfall von Wagner abgetan.

Die Geschichte neu beginnen — das heißt: die Geschichte verneinen, sie unwirksam machen wollen. Wie aber wäre dies möglich, da wir bis zur letzten Zelle unseres körperlich-geistigen Baues geschichtliche Wesen sind? Wie hoch man auch die Macht großer persönlicher Kräfte und die Bedeutsamkeit ihrer bewußten Initiative schätzen mag, namentlich für Zeiten der Erneuerung der Kultur: höher ist doch jederzeit die Macht des Historischen und Überlieferten zu schätzen. Auch stammt die Kraft jener Willensmächte selbst aus der aufgespeicherten Energie früherer Kulturen her. Der Gedanke, eine Kultur improvisieren zu können — und Nietzsche muß dies bis zu einem gewissen Grade geglaubt haben —, ist ein un-

geschichtlicher, daher unwirklicher, nicht zu verwirklichender Gedanke. Nach dem weisen Rate Goethes hat man das Produktive mit dem Historischen zu verbinden, will man selbst in der Entwicklung vorwärts kommen, will man die Entwicklung vorwärts bringen; ein fortschrittlicher Konservativismus, könnte man sagen, sei der Gang der Entwicklung in der organischen Natur und die Fortsetzung dieses Ganges in der menschlichen Geschichte.

In dem Glauben an die Zukunft des Menschen, in der Arbeit für eine Kultur, die den Typus Mensch erhöhen soll, fand Nietzsche, was keine Aufklärung zu geben vermag, den Ersatz der Religion. Frühzeitig schon hatten sich seine Gedanken auf dieses Ziel gerichtet. „Ihr sollt nicht in eine Metaphysik flüchten, sondern sollt euch der werdenden Kultur tätig opfern!“ ruft er auch sich selbst zu; — „nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil!“ „Ich sehe etwas Höheres und Menschlicheres über mir, als ich selber bin, helft mir alle, es zu erreichen, wie ich jedem helfen will, der Gleiches erkennt und am Gleichen leidet“, heißt es in „Schopenhauer als Erzieher“. Er selbst übernimmt die Aufgabe, die er vom Dichter fordert: Seher des Möglichen zu sein, Wegzeiger der Zukunft, uns von zukünftigen Tugenden etwas vorausempfinden zu lassen und an dem schönen und großen Menschenbilde fortzudichten. Er ist ein „Argonaute des Ideals“, wie konnte er sich noch an dem gegenwärtigen Menschen genügen lassen, da er ein „noch unentdecktes Land“ vor sich zu haben glaubte, — „ein Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals“. Es ist noch zu zeigen, wie ihm der Glaube an den „Übermenschen“ den Glauben an das „Übermenschliche“ vertritt. Die Gewalt seiner Rede ist nie größer, ihre Leidenschaft nie fortreißender als in den Sprüchen und Weissagungen „Zarathustras“ von der „höchsten Hoffnung“, von dem Menschen der Zukunft, dem neuen Mor-

gen. — „Tausend Pfade gibt es, die noch nie gegangen sind; tausend Gesundheiten und verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde. — In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber; in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten, — darum braucht es Höhe. Steigen will das Leben und sich steigend überwinden. — Ich wandle unter Menschen als den Bruchstücken der Zukunft: jener Zukunft, die ich schaue. — Euer Kinder-Land sollt ihr lieben, — das unentdeckte, im fernsten Meere! Nach ihm heiße ich eure Segel suchen und suchen! — O! welche vielen Meere rings um mich, welch dämmernde Menschen-Zukünfte! — Wie vieles ist noch möglich! — des Menschen Fernstes, Tiefstes, Sternen-Höchstes, — seine ungeheure Kraft!“ — In „Jenseits von Gut und Böse“ wird von dem Philosophen der Zukunft gesagt: „er faßt es mit Einem Blicke, was alles noch bei einer günstigen Ansammlung und Steigerung von Kräften und Aufgaben aus dem Menschen zu züchten wäre; er weiß es mit allem Wissen und Gewissen, wie der Mensch noch unausgeschöpft für die größten Möglichkeiten ist.“ Seine Aufgabe ist: „dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren“. — Es ist die Aufgabe Nietzsches — sein Programm, sein Schicksal.

Der Weg zur Zukunft, zur Erhöhung des Menschen geht nicht von dem gegenwärtigen Kultur-Menschen aus, sondern von dem, was in ihm von ursprünglichen Kräften und Trieben noch erhalten, was davon noch nicht gezähmt, nicht geschwächt ist, von dem, was im Menschen trotz der Kultur Natur geblieben ist.

Wie J. J. Rousseau predigt auch Nietzsche die Rückkehr zur Natur, — das heißt zum Instinkt. Aber dies Zurückgehen sollte eigentlich ein Hinaufkommen sein, —

„hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit.“ Seine Vorstellung vom Naturzustand ist jener Rousseaus entgegengesetzt. Sie steht im Zeichen der Darwinschen Lehre; — richtiger noch: sie entspringt einem Zuge seines Wesens nach dem Starken, Harten, Grausamen — nach allem, was den Willen stählt und waffnet. Denn nichts war ihm gründlicher verhaßt als die „schändliche moderne Gefühlsverweichlichung“. Auch sein Bild des Naturmenschen ist ein Traum; aber sein kriegerischer Traum kommt der Wirklichkeit viel näher, als die empfindsame Idylle Rousseaus. — Rousseau konnte das Heraustreten des Menschen aus dem Naturzustande, den er zu einem paradiesischen gemacht hatte, nicht erklären und nahm daher eine Art Sündenfall in die Kultur an; Nietzsche redet (in der „Genealogie der Moral“) von einer „gewaltsamen Abtrennung des Menschen von der tierischen Vergangenheit, einem Sprunge und Sturze gleichsam in neue Lagen und Daseinsbedingungen“. — Wie der Ausgangspunkt, liegt auch das Ziel der beiden Kulturphilosophen am entgegengesetzten Ende. Rousseau beginnt mit der ungebundenen Gleichheit in den Wäldern und endet mit der Gleichheit der Knechtschaft im Staate. Nietzsche geht von der Ungleichheit der Rassen und Menschen aus, von der „abgründlich tiefen Rangkluft zwischen Mensch und Mensch“, und sieht und wünscht diese Kluft in Zukunft noch erweitert. Er faßt den Unterschied zwischen Rasse und Rasse, zwischen den geborenen „Herren“ und den prädestinierten „Sklaven“ zu absolut auf, als Unterschied der Art statt des Grades.

In der Glut und Tiefe der Leidenschaft steht Nietzsche Rousseau nicht nach; in der Macht und Meisterschaft der Rede ist er nur mit diesem zu vergleichen. — Nietzsche ist der Antipode und zugleich ein Geistesverwandter Rousseaus, — der Rousseau unserer Zeit.

Nietzsche kennt nur eine Kultur der „großen Einzelnen“, der eximierten Menschen; es steht für ihn von

vornherein fest, nicht nur, daß alle Kultur durch einzelne mächtige Persönlichkeiten geschaffen wird, sondern daß sie im Grunde auch nur für die großen Persönlichkeiten da ist, sofern es ihre eigentliche Bestimmung sei, diese „wahren Menschen“ immer wieder möglich zu machen. In diesen Sätzen haben wir die Grundgedanken seiner Kulturphilosophie. Der erste will eine geschichtliche Tatsache behaupten und kann daher geprüft werden; der zweite enthält ein Werturteil: die Alleinschätzung des „Genius“, die dadurch zur Überschätzung wird.

„Jede Neuschaffung einer Kultur geschieht durch starke, vorbildliche Naturen“, erklärt Nietzsche, und für den nämlichen Gedanken hat er den noch wirksameren Ausdruck: „im Volke finden wir überall die zurückgelassenen Spuren der durchgegangenen Löwen des Geistes: in Sitte, Recht, Glauben, überall hat sich die Menge dem Einfluß Einzelner gebeugt.“ Zur Kultur wie zum Kriege braucht man „große Führer und alle Bildung beginnt mit dem Gehorsam“. — Was Nietzsche mit diesen Aussprüchen will, weicht von dem, was Carlyle mit seiner „Heldenverehrung“ meinte, nicht wesentlich ab. Die Übereinstimmung ist sogar noch vollständiger, und das Wort „Zarathustras“: „des Menschen Gesellschaft ist ein Versuch — ein langes Suchen: sie sucht aber den Befehlenden“ — lautet fast wie die Anführung eines Gedankens Carlyles. Die Geschichte scheint dieser Auffassung Recht zu geben. Wo wir in ihr auf ein neues Kulturzentrum treffen, da kennen wir in der Regel auch die persönliche Kraft, welche den geistigen Wirbel erzeugte; fast jedes Volk bewahrt und verehrt in seinem Gedächtnis die Namen der Schöpfer seiner Kultur, die Namen Kongfutse, Zoroaster, Moses —, und selbst aus Vorgeschichte und Sage klingt noch die dunkle Erinnerung an große Männer der Vorzeit herüber. Aber die Geschichte schweigt über den Zusammenhang zwischen dem Volke und den großen Einzelnen; — wie diese Nichts wären

ohne das Volk, den Mutterschoß, aus dem sie hervorgegangen sind und woraus ihre Eigenschaften stammen, so kann auch das Volk Nichts sein ohne sie, — nichts Einheitliches, durch Religion, Sitte und Recht Verbundenes. — Carlyle sah diesen Zusammenhang von Volk und Held; Nietzsche wollte ihn nicht sehen, — ein Volk ist ihm „nur der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben großen Männern zu kommen, — und um dann um sie herumzukommen". — „Die großen Männer", behauptet er, „sind notwendig, die Zeit, in der sie erscheinen, ist zufällig."

„Weder der Staat noch das Volk noch die Menschheit sind ihrer selbst wegen da, sondern in ihren Spitzen, in den großen Einzelnen liegt das Ziel, — dieses Ziel aber weist durchaus über die Menschheit hinaus. — (Man beachte dieses: über!) — Aus alledem wird klar, daß der Genius nicht der Menschheit wegen da ist: während er allerdings derselben Spitze und letztes Ziel ist" — hat Nietzsche (in der ausführlicheren „Vorrede an Wagner") geschrieben, und in seinen Jugendschriften variiert er unermüdlich diesen selben Gedanken. — „Das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren." „Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Menschen zu erzeugen, dies und nichts anderes sonst ist ihre Aufgabe." „Ziel der Kultur ist, daß sie die Entstehung der wahren Menschen zu fördern habe und nichts sonst." — Und selbst an einem Vorausblick auf die Idee des Übermenschen fehlt es nicht: „eigentlich ist es leicht zu begreifen, daß dort, wo eine Art an ihre Grenze und an ihren Übergang in eine höhere Art gelangt, das Ziel ihrer Entwicklung liegt" — sagt Nietzsche in „Schopenhauer als Erzieher". — „Ich suche nicht nach glücklichen Zeiten in der Geschichte (lautet eine Aufzeichnung im Nachlaß), aber nach solchen, welche einen günstigen Boden für die Erzeugung des Genius bieten. Der größte Ver-

lust, der die Menschheit treffen kann, ist ein Nichtzustandekommen der höchsten Lebenstypen."

Für die höchste Kulturtendenz erklärt Nietzsche im Nachlaß: die Vorbereitung und Erzeugung des Genius. Er denkt „an eine Verbindung eines Zentrums von Menschen" zu diesem Zwecke und glaubt an „glückliche Erfindungen, das große Individuum noch ganz anders und höher zu erziehen, als es bis jetzt durch die Zufälle erzogen wurde". „Da liegen noch Hoffnungen, sagt er: Züchtung der bedeutenden Menschen." Reflexe flüchtiger Darwin-Studien müssen hier hereingespielt haben. Auch in „Schopenhauer als Erzieher" wird uns als die Eine Aufgabe der Kultur vorgeschrieben: die Erzeugung des Genius oder, wie dieser hier heißt: „des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und außer uns", zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten. — Es genügt, dagegen an die von Nietzsche selbst angeführten Worte Goethes noch einmal zu erinnern: „es ist immer ein Unglück, wenn der Mensch veranlaßt wird, nach etwas zu streben, mit dem er sich durch eine regelmäßige Selbsttätigkeit nicht verbinden kann". Wir kennen die Bedingungen der Erziehung des Genius nicht und möchten selbst zweifeln, ob überhaupt eine besondere Kunst für seine Erziehung erforderlich ist; noch weniger aber wissen wir von den Bedingungen seiner Entstehung. Wird das Genie vererbt? Die Erfahrung scheint das Gegenteil zu lehren. „Der große Mensch ist ein Ende", mußte selbst Nietzsche gestehen.

Dieser Genius nun, die persönliche Spitze und der Ausläufer der Kultur, macht alle Wandlungen mit, welche die philosophischen Anschauungen Nietzsches erfahren haben. Erst ist er der einzige, der das Leben wahrhaft schätzen und verneinen kann; er glaubt an die Philosophie Schopenhauers. Da es aber nach der späteren Lehre Nietzsches kein Entrinnen vom Leben gibt, das Leben vielmehr in „ewiger Wiederkunft" unendlichmal

oft zurückkehrt: das nämliche Leben — so müssen jetzt alle Moralvorschriften und Praktiken, das Leben zu verneinen, nicht nur sinnlos, sondern verwerflich erscheinen. Aus dem weltverneinenden, die Welt überwindenden „Anachoreten und Heiligen“ wird der weltbejahende „dionysische“ Genius und Held, der zum Leben ja sagt, „selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen“. — Der Lebensenergismus, aufs höchste gespannt, durch die größte Gegnerschaft, die das Leben dem Menschen entgegenstellt, dies ist das letzte Wort im Kulturideale Nietzsches.

4.

Die Kultur kann die mächtigen Leidenschaften nicht entbehren; es sind nach Nietzsche die Kräfte, die ihr den Boden bereiten. „Mißhandelt und quält die Menschen!“ — läßt er die Geschichte den Leidenschaften Neid, Haß und Wetteifer zurufen — „treibt sie zum Äußersten! den Einen wider den Andern, das Volk gegen das Volk! Dann flammt vielleicht, gleichsam aus einem beiseite fliegenden Funken der dadurch entzündeten furchtbaren Energie, auf einmal das Licht des Genius empor“. — „Wer zum Bewußtsein über die Erzeugung des Genius käme und die Art, wie die Natur gewöhnlich verfährt, auch praktisch durchführen wollte, würde gerade so böse und rücksichtslos wie die Natur sein müssen.“ „Die schrecklichen Energien, — Das, was man das Böse nennt — sind die cyklopischen Architekten und Wegbauer der Humanität.“ (II. 231.) — „Genius und idealer Staat im Widerspruch“ lautet die Überschrift eines Aphorismus in „Menschl., Allzum.“ „Sobald die dauernde Heimat dieses Wohllebens, wie es die Sozialisten begehren,

der vollkommene Staat, erreicht wäre, würde der Erdboden, aus dem der große Intellekt wächst, zerstört sein: ich meine die starke Energie. Die Menschheit würde zu matt geworden sein, um den Genius noch erzeugen zu können. Müßte man somit nicht wünschen, daß das Leben seinen gewaltsamen Charakter behalte, und daß immer von neuem wieder wilde Kräfte und Energieen hervorgerufen würden?" Der gleichen Betrachtung ist eine Aufzeichnung aus dem Nachlaß gewidmet (XI. S. 76): „Faßt man nicht das Wohlbefinden des Einzelnen ins Auge, sondern die Ziele der Menschheit, so fragt es sich sehr, ob in jenen geordneten Zuständen, welche der Sozialismus fordert, ähnliche große Resultate der Menschheit sich ergeben können, wie die ungeordneten Zustände der Vergangenheit sie ergeben haben. Wahrscheinlich wächst der große Mensch und das große Werk in der Freiheit der Wildnis auf. Andere Ziele als große Menschen und große Werke hat die Menschheit nicht." Das „warme, mitfühlende Herz" weiß nicht, was es begehrt, wenn es die Beseitigung jenes gewaltsamen Charakters verlangt; seine eigene Wärme stammt noch von dem Feuer eben der Leidenschaften her, die es unterdrückt zu sehen wünscht. „Der Weise, welcher über das Leben das Urteil spricht, stellt sich auch über die Güte und betrachtet diese nur als etwas, das bei der Gesamtrechnung des Lebens mit abzuschätzen ist." — Dies sind einige der Gedanken, welche Nietzsche von seinem Begriff der Kultur zu dem Problem der Moral führten. Wir verstehen daraus die Angriffe gegen eine Moral, welche Gewalttätigkeit und Härte verwirft, die wilden Energieen zähmt und die grausamen Instinkte auszurotten gebietet. Nietzsche selbst hat dieser Moral gehuldigt, als er noch unter dem Einfluß der Schopenhauerschen Mitleidslehre stand. Zwar stellte er schon in den Aufzeichnungen zur „Geburt der Tragödie" die „grausam klingende Wahrheit" hin: dass

zum Wesen der Kultur das Sklaventum gehöre: aber er setzte auch hinzu: „eine Wahrheit freilich, die über den absoluten Wert des Daseins keinen Zweifel übrig läßt. Sie ist der Geier, der dem prometheischen Förderer der Kultur an der Leber nagt.“ — Später ist Sklaverei für ihn kein „Gegenargument“, sondern nur noch „die Bedingung jeder höheren Kultur, jeder Erhöhung der Kultur“ — mit der Einschränkung freilich: Sklaverei „in irgend einem Sinne“. „Jede Erhöhung des Typus Mensch“, heißt es in „Jenseits von Gut und Böse“, „war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft — und so wird es immer sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Wertverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nötig hat“. — Im Zusammenhange damit ist von einer Art innerer „Sklaverei“ die Rede, von der „Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst“, der Herausbildung immer höherer Zustände, mit andern Worten: der fortgesetzten „Selbstüberwindung des Menschen“; von dieser Sklaverei „im feineren Verstande“ wird erklärt, daß sie „das unentbehrliche Mittel auch der geistigen Zucht und Züchtung“ sei. Sie ist, wie man merkt, nichts anderes, als die von der entgegengesetzten Seite aus angeschaute Macht des Menschen über sich selbst, die aber niemand, der nicht starke Ausdrücke liebt, „Sklaverei“ nennen wird.

Nicht die Ansichten Nietzsches über die wesentlichen Bedingungen der Kultur, — seine Werturteile haben sich geändert. Diese Umwandlung seines Wertsystemes läßt sich an der entgegengesetzten Schätzung zeigen, welche bei ihm der Begriff der Macht erfahren hat. Die Schrift: „Richard Wagner in Bayreuth“ faßt das Begehren nach höchster Macht als rückständig auf, indem sie es als „das Erbgut früherer Zustände“ bezeichnet. Den Gott in den Nibelungen „ekelt endlich vor der Macht, welche das Böse und die Unfreiheit im Schoße trägt; sein Wille

bricht sich, er selber verlangt nach dem Ende; er ist frei geworden in Liebe, frei von sich selbst". „Wer von euch will auf Macht verzichten" — soll uns sein Beispiel gleichsam zurufen — „wissend und erfahrend, daß die Macht böse ist?" Und selbst noch in der „Morgenröte" wird die Liebe zur Macht „der Dämon des Menschen" genannt. So beginnt Nietzsche mit der Verurteilung der Macht, um mit ihrer Verherrlichung, ja Vergöttlichung zu enden.

Immer mehr gewinnt für ihn die Macht und das Böse, das er früher in ihr fand, die Bedeutung einer im Grunde aller Kultur wirkenden und schaffenden Kraft. Er sieht sich nach den „Pfeilern einer starken Civilisation" um und findet inmitten „unserer schwachen, unmännlichen gesellschaftlichen Begriffe von gut und böse" die letzten Trümmer dieser Pfeiler dort, „wo man der schlechten (oder, wie er sie später nannte: der bösen) Moralität jetzt noch begegnet". „Die stärksten und die bösesten Geister (erklärt er in der „fröhlichen Wissenschaft") haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht; sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften." Die seltsam erscheinende Vorliebe Nietzsches für die „Raubmenschen" nach dem Schlage eines Cesare Borgia, diese „gesündesten tropischen Untiere und Gewächse", wie er sie nennt, stammt übrigens hauptsächlich aus einer ästhetischen Wurzel her. Er lasse sich den Anblick des Bösen nicht verleiden, läßt er „Zarathustra" sagen. „Ist es verboten, fragt er in der „Morgenröte", den bösen Menschen als eine wilde Landschaft zu genießen, die ihre eigenen kühnen Linien und Lichtwirkungen hat? — Ja es ist verboten: bisher war es nur erlaubt, im Moralisch-Guten nach Schönheit zu suchen." (IV. 314: „das Reich der Schönheit ist größer".) — Nietzsche, für dessen Blick jede Stärke schon an sich etwas Labendes und Beseligendes war, scheute auch vor dem Lob der Grausamkeit nicht zurück. „Fast alles,

was wir höhere Kultur nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit" — dies sei sein Satz. Die furchtbaren und als unmenschlich geltenden Befähigungen des Menschen als der Boden für die Humanität selber, die Ableitbarkeit der guten Triebe von den schlimmen, — diese Anschauungen befestigen sich in ihm gerade im Hinblick auf die Entstehung und Weiterbildung der Kultur, wie er diese Prozesse auffaßte. Er glaubt, „daß Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse und im Herzen, — daß das Furchtbare, Tyrannische, Raubtier- und Schlangenhafte des Menschen so gut zur Erhöhung der Spezies Mensch dient, als sein Gegenteil"; und da er einmal, ganz im antiken Geiste, Haß, Neid, Habsucht und Herrschsucht für lebenbedingende Affekte hält, für „etwas, das im Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muß", so scheut er nicht vor der Folgerung zurück, daß auch diese Affekte noch gesteigert (und vergeistigt) werden müssen, falls das Leben noch gesteigert werden soll. „Erst muß die Schlange zum Drachen geworden sein, damit Einer an ihr zum Helden werden könne". —

Nietzsche träumt von einer neuen Größe und Zukunft des Menschen, die aus der großen, freien und furchtbaren Natur im Menschen noch zu entwickeln, zu züchten wäre. Dies ist sein „Zurück zur Natur!" — sein „Hinauf in die Natur!" — in die Wildnis, worin der große Mensch und das große Werk aufwächst. Napoleon, um es im Gleichnis zu sagen, war ein Stück Rückkehr zur Natur so wie er sie verstehe, erklärt Nietzsche. Durch die moderne Kultur und den Geist ihrer Moral dagegen scheint ihm der Mensch immer kleiner zu werden und von dem Wege abzukommen, den die Natur zu seiner Höherentwicklung vorgezeichnet hat. Und so mußte ihm mit dieser Kultur zugleich der Wert ihrer Moral zum Probleme werden.

Auch die freieste Prüfung der Grundlagen und des Rechtes unserer sittlichen Werturteile ist an sich ein Verdienst. Prüfet eure Moral! ruft uns das intellektuelle Gewissen zu: ist es Moral, so hat es keine Gefahr. Was von überkommenen sittlichen Begriffen nicht der entschlossenen Kritik standhält, kann nicht eins mit unserem Selbst, nicht Teil unserer vernünftigen Selbstgesetzgebung werden. — Der Ernst und die Tiefe der Leidenschaft, mit welcher Nietzsche dem Problem der Moral entgegen kommt, hätten ihn allein schon davor bewahren sollen, für einen Skeptiker der Moral gehalten zu werden, der aus irgend einem freigeistigen, starkgeistigen Hange die Verbindlichkeit ihrer Gesetze bezweifelt. Und noch größeren Mangel an der Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, verrät es, wenn man ihn mit dem unfreiwilligen Parodisten Fichtes, mit dem Autor des Buches: „der Einzige und sein Eigentum“, zusammenstellt — dies aber heißt nichts anderes, als Schriften von fast beispielloser Macht der Rede und einer verhängnisvollen Kraft des Genies mit einer literarischen Kuriosität zusammenstellen. Klassisch Gebildete wollen sogar sein antikes Gegenstück, wenn nicht eine Quelle seiner Anschauungen in dem Sophistenfreund Kallikles und dessen Rede (im platonischen Gorgias) für das Vorrecht des Stärkeren entdeckt haben. An das näher liegende Muster des „uomo singolare“, des „großen Einzelnen“ der italienischen Renaissance dachten sie nicht. Wenn aber jemals ein philosophisches Problem, notwendig wie eine organische Bildung, aus dem Charakter und der Entwicklung des Denkers selbst hervorgegangen ist und sich dem Denker stellte, nicht von diesem willkürlich gestellt wurde, so ist es das moralrevolutionäre Problem Nietzsches: „dies Schicksal von Aufgabe“, wie er es genannt hat. Nietzsche litt an diesem Probleme: dies Problem war seine persönliche Not, seine Qual und wurde erst, nachdem er es bezwungen zu haben glaubte,

sein bestes Glück. „Die großen Probleme, erklärt er, verlangen alle die große Liebe, und dieser sind nur die starken, runden, sicheren Geister fähig, die fest auf sich selber sitzen". Aus seinem eigensten Erlebnis heraus reden die Worte im „Zarathustra": „und wenn du sagen wirst: ich habe nicht mehr Ein Gewissen mit euch, so wird es eine Klage und ein Schmerz sein. Siehe diesen Schmerz selber gebar noch das Eine Gewissen".

Von der Neuheit seines Problemes — in dem Sinne, in welchem es sich ihm darstellte, hatte Nietzsche ein sehr starkes Bewußtsein. „Ich sehe Niemanden, der eine Kritik der moralischen Werturteile gewagt hätte, ich vermisse hierfür selbst die Versuche der wissenschaftlichen Neugierde. Kaum daß ich einige spärliche Ansätze ausfindig gemacht habe, es zu einer Entstehungsgeschichte dieser Gefühle und Wertschätzungen zu bringen, was etwas Anderes ist als eine Kritik derselben". „Man nahm den Wert dieser Werte als gegeben, als tatsächlich, als jenseits aller Fragestellung. — In aller bisherigen Wissenschaft der Moral fehlte noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn, daß er hier etwas Problematisches gebe. Was die Philosophen: Begründung der Moral nannten, war im rechten Lichte gesehen, nur eine gelehrte Form des guten Glaubens an die herrschende Moral — ja sogar eine Art Leugnung, daß die Moral als Problem gefaßt werden dürfte." — „Die Moral problematisch nehmen — ist das nicht unmoralisch?"

Indem sich Nietzsche gegen die Prinzipien, den Geist der geltenden Moral wendet, will er nicht auch sämtliche einzelne Vorschriften dieser Moral in Frage stellen oder von ihnen entbinden. Nichts lag seinem ganzen Wesen ferner, nichts widersprach mehr der Vorliebe seiner Natur für Härte und Strenge (auch gegen sich selbst) als Zügellosigkeit und ungebundene Willkür. — „Eigentlich

kann ich nur mit solchen Menschen (schreibt er 1884 mit Beziehung auf H. von Stein) moralische Probleme besprechen, bei den anderen lese ich so leicht in den Mienen, daß sie mich vollständig mißverstehen und nur das Tier in ihnen sich freut, eine Fessel abwerfen zu dürfen." „Ich leugne nicht, wie es sich von selber versteht," — hören wir ihn (in: „Morgenröte") erklären — „daß viele Handlungen, welche unsittlich heißen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind; ebenfalls, daß viele, die sittlich heißen, zu tun und zu fördern sind, — aber ich meine das Eine wie das Andere aus anderen Gründen als bisher." — „Noch bist du nicht frei, du suchst noch nach Freiheit. In die freie Höhe willst du, nach Sternen dürstet deine Seele. Aber auch deine schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit. Deine wilden Hunde wollen in die Freiheit; sie bellen vor Lust in ihrem Keller, wenn dein Geist alle Gefängnisse zu lösen trachtet. Reinigen muß sich auch noch der Befreite des Geistes: rein muß noch sein Auge werden. — Nicht das ist die Gefahr des Edlen, daß er ein „Guter" werde, sondern ein Frecher, ein Höhnender. — Einst dachten sie Helden zu werden, Lüstlinge sind es jetzt. Aber bei meiner Liebe und Hoffnung beschwöre ich dich: „wirf den Helden in deiner Seele nicht weg!" ruft „Zarathustra" dem Jüngling zu. Einer gewissen Art Anhänger und Anhang, die Nietzsche für einen „Immoralisten" in ihrem Sinne halten und die er selbst nicht mehr von sich abschütteln konnte, wird schon im „Zarathustra" gesagt: „bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf." — Auch das schöne Wort: „dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann", paßt hierher.

Nietzsche will „der Vernichter der Moral" werden, nur weil er zum Schöpfer einer neuen Moral berufen zu

sein glaubte; er will alte Gütertafeln zerbrechen, um „neue Werte auf neue Tafeln zu schreiben“. In einseitiger, von Schopenhauer abhängiger Auffassung sieht er die bisherigen Ideale, die römischen ausgenommen, allesamt für lebensfeindliche Ideale an; sie scheinen ihm alle nur verschiedene Formen des „asketischen Ideals“ zu sein, welches allein bisher der Menschheit ein Ziel, dem Leiden des Menschen einen Sinn geboten habe. Denn „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen“. Dieses Ideal ist daher sein eigentliches Kampfobjekt; es zu stürzen und an seiner Stelle das Gegenideal der Bejahung des Willens und des Lebens aufzurichten — das Ziel seiner Angriffe gegen die herrschende Moral.

Die Gedanken Nietzsches über und gegen die Moral entwickelten sich im Gegensatz zu Schopenhauer — und eben daher in Abhängigkeit von diesem. Schopenhauer hatte das Mitleid für die wahre Grundlage und einzige Quelle der Moral erklärt; Nietzsches Glaube an die Moral begann mit dem Zweifel an dem Werte des Mitleids zu wanken. Gegen die Mitleids-, Selbstverleugnungs-, Selbstopferungs-Instinkte „redete aus ihm ein immer grundsätzlicherer Argwohn, eine immer tiefer grabende Skepsis“. Das Problem vom Werte des Mitleids nahm in ihm Gestalt an und verwandelte, erweiterte sich zum Probleme vom Werte der Moral. — Und darüber hatte er sich, wie er sagt, „fast allein mit seinem großen Lehrer Schopenhauer auseinanderzusetzen“. Was also Nietzsche zunächst bekämpfte, ist die Mitleids-Moral, die „laedeneminem-Moral“ Schopenhauers; aber er bekämpfte diese Moral, als wäre sie die Moral an sich. Er habe „als der Erste“, rühmt er sich, „vor unserer Mitleids-Moral gewarnt“. Man muß, lautet seine Forderung, „die ganze Selbstentäußerungs-Moral erbarmungslos zur Rede stellen und vor Gericht führen“. Die immer mehr um sich greifende Mitleids-Moral verstand er „als das unheim-

lichste Symptom unserer unheimlich gewordenen europäischen Kultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus, zu einem Europäer-Buddhismus — zum Nihilismus". Und obgleich außer Schopenhauer (und ihm selbst in seiner Jugendperiode) kein Philosoph dem Mitleid, einem je nach Umständen heilsamen oder schädlichen Instinkt, als solchem moralischen Wert zuerkannt hat, redet er doch von einer Philosophen-Bevorzugung und Überschätzung des Mitleidens.

Sein rastlos forschender Geist aber machte beim Mitleids-Probleme nicht Halt. Ist einmal der Eckstein der bisherigen Moral — und dafür galt Nietzsche das Mitleid — herausgenommen, muß dann nicht der ganze Bau unserer gewohnten Wertschätzungen zusammenstürzen? — Eine ungeheure neue Aussicht schien ihm damit aufgetan, eine Möglichkeit faßte ihn wie ein Schwindel, sein an diesem Punkte erwachter Argwohn trieb ihn von Frage zu Frage. „Kann man nicht alle Werte umdrehen? Ist Gut vielleicht Böse? Ist alles vielleicht im letzten Grunde falsch?" — „Man hat bisher auch nicht im entferntesten daran gezweifelt und geschwankt, ‚den Guten' für höherwertig als ‚den Bösen' anzusetzen, höherwertig im Sinne der Förderung, Nützlichkeit, Gedeihlichkeit in Hinsicht auf den Menschen überhaupt (die Zukunft des Menschen eingerechnet). Wie? wenn das Umgekehrte die Wahrheit wäre? — So daß gerade die Moral daran Schuld wäre, wenn eine an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde?" — „Was gut und böse ist, das weiß noch niemand." — „Und was bedeutet jene Philosophen-Liebe, ihr Wille zur Wahrheit? Warum Wahrheit? Warum nicht lieber Unwahrheit? — Das Problem vom Werte der Wahrheit trat vor uns hin, — oder waren wir's, die vor das Problem hintraten? Wer von uns ist hier Oedipus? Wer Sphinx?" Es ist vielleicht „nicht mehr als ein moralisches Vorurteil,

daß Wahrheit mehr wert ist als Schein". So wollte sich Nietzsche wie der Wagnerische Held „lösen vom Göttergesetz"; — so wurde er der kühne Problemsteller, der große Fragende in der Philosophie.

In „Menschliches, Allzumenschliches" schrieb Nietzsche: „aus sich eine ganze Person machen und in allem, was man tut, deren höchstes Wohl ins Auge fassen — das bringt weiter als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten anderer". — „Ach, wo in der Welt geschehen größere Torheiten als bei den Mitleidigen? Und was in der Welt stiftete mehr Leid als die Torheiten der Mitleidigen? Wehe den Liebenden, die nicht noch eine Höhe haben, die über ihrem Mitleiden ist! — Mitleiden ist zudringlich. Alle Schaffenden sind hart. Alle große Liebe ist über ihrem Mitleiden" — sagt „Zarathustra". — „Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend. Mitleid ist ebenso als Multiplikator des Elends, wie als Konservator alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der décadence. Durch das Mitleid wird das Leben verneint, verneinungswürdiger gemacht" — heißt es im „Antichrist". „Die Moral (zu verstehen: die Mitleids-Moral) verneint das Leben", sagt in demselben Sinne Nietzsche in der Vorrede zu: „Der Fall Wagner". Und ein Spruch seines „Zarathustra" lautet: „der Krieg und der Mut haben mehr große Dinge getan als die Nächstenliebe. Nicht euer Mitleiden, sondern eure Tapferkeit rettete bisher die Verunglückten. Was ist gut? fragt ihr. Tapfer sein ist gut. Laßt die kleinen Mädchen reden: gut sein ist, was hübsch zugleich und rührend ist." Am vollständigsten hat sich übrigens Nietzsche schon in der „Morgenröte" über das Mitleiden geäußert (IV. 139). — „Es vermehrt das Leiden in der Welt. An sich hat es so wenig einen guten Charakter wie irgend ein Trieb: erst dort, wo es gefordert und gelobt wird, hängt sich ihm das gute Gewissen an. Unter anderen Verhältnissen, wo begriffen wird, daß es schädigend

wirkt, gilt es als Schwäche. Wer einmal, versuchsweise, den Anlässen zum Mitleiden im praktischen Leben eine Zeitlang absichtlich nachgeht, wird unvermeidlich krank und melancholisch. Wer aber gar als Arzt in irgend einem Sinne der Menschheit dienen will, wird gegen jene Empfindung sehr vorsichtig werden, — sie lähmt ihn in allen entscheidenden Augenblicken und unterbindet sein Wissen und seine hilfreiche, feine Hand.“ — Wer fände hier einen Anlaß zu widersprechen? und sieht nicht vielmehr, daß die Vorwürfe Nietzsches nur das schwächliche, weichherzige, empfindsame Mitleiden treffen, das Mitleiden, welches unvermögend ist, Leiden zu sehen, aus Unvermögen, Leiden zu ertragen. Nur ist Nietzsche nicht, wie er meinte, der Erste, der diese Art von Mitleid verwarf. Spinoza und Kant sind ihm hierin längst vorangegangen (— über Kant vgl. II. 135), und er selbst erwähnt (II. 71) Larochefoucauld, der, ganz wie später Spinoza, das Mitleid denen zu überlassen rät, welche der Leidenschaften bedürfen, weil sie nicht durch Vernunft bestimmt werden. Die ungestüme, gewaltsame Ausdrucksweise Nietzsches hat ihn jedoch auch hier über das Ziel hinausgetragen. Ist wirklich schon zu viel Mitleid in der Welt, zu viel von dem echten, nicht zudringlichen, sondern sich verbergenden Mitleid, das lieber noch vorbeugt als nachhilft, daß es so nötig war, vor seinen Ausschreitungen zu warnen? Streitet also Nietzsche hier nicht gegen eine bloß eingebildete Gefahr? Was er mit seinem Angriffe wirklich getroffen hat, ist auch nicht das private Mitgefühl im Verkehr von Mensch zu Mensch, sondern die öffentliche, zur Institution — zu Institutionen gewordene Mitleidspflege, hinter welcher aber nicht notwendig ein warmes mitfühlendes Herz zu stehen braucht. Die sozialen Wirkungen gewisser Wohlfahrtseinrichtungen, ihre Wirkungen im Sinne — richtiger: gegen den Sinn — der Arterhaltung und Fortentwicklung muß Nietzsche vor Augen gehabt

haben, als er Goethes Wort an Herder gegen falsche Humanität wiederholte: „da hilft man sich gegenseitig, da ist jeder bis zu einem gewissen Grade Kranker und Jeder Krankenwärter.“ Und ganz unzweideutig reden die Worte im „Antichrist“: „das Mitleiden kreuzt im Ganzen, Großen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selektion ist. — Es erhält, was zum Untergange reif ist.“ Den nämlichen Vorwurf erhebt Nietzsche gegen die souveränen Religionen und ihren auslesenden und züchtenden Einfluß. Sie gehören ihm zu den Hauptursachen, welche den Typus „Mensch“ auf einer niedrigeren Stufe festhielten: — „sie erhielten zu viel von dem, was zu Grunde gehen sollte.“ Dass dieser Vorwurf in so unbedingter Form nicht berechtigt ist, ließe sich leicht zeigen. Geschichtlich zu denken war einmal Nietzsches Sache nicht. — Die Gefahr einer Verschlechterung der Rasse, auf welche Nietzsche so eindringlich hinweist, muß zugegeben werden und sie ist keineswegs gering zu achten, mag ihr auch die im Grunde unzerstörliche Gesundheit unserer Gattung immer wieder entgegenwirken. Wer könnte auch bestreiten, daß es eine Art öffentlicher Mitleidspflege gibt, die nicht nur „Elend läßt zu hohen Jahren kommen“, sondern zudem noch dafür zu sorgen scheint, daß sich Elendes auch auf die Zukunft übertrage. Wie aber ist dieser Gefahr zu begegnen, wie die Menschheit vor ihr zu schützen? Dies weiß auch Nietzsche nicht zu sagen. — „An Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen! — Was fällt, das soll man noch stoßen! — Die Schwachen und Mißratenen sollen zu Grunde gehen. Und man soll ihnen noch dazu helfen!“ — Wer aber weiß, was wirklich unheilbar ist und was wirklich fallen muß? An eine spartanische Art der Auslese ist nicht zu denken. Die Menschheit kann nicht wieder zurück; an diesem Punkte können wir nicht mehr umlernen, nicht mehr umfühlen. Überdies könnte jene Art Auslese leicht auch einen Newton treffen. Da uns also hier die

soziale Ethik ratlos läßt, so bleibt nur übrig, uns an die Einzelnen zu wenden und uns strenger und vollständiger als bisher der Pflichten für die Zukunft des Menschen, der Verantwortlichkeit für unser „Kinderland" bewußt zu werden.

Den Wert der Dinge nach Lust und Leid messen — das heißt, ihren Wert nach „Begleitzuständen und Nebenursachen" messen. — „Es gibt höhere Probleme als alle Lust-, Leid- und Mitleids-Probleme, und jede Philosophie, die nur auf diese hinausläuft, ist eine Naivität." — Nietzsche war zu tief, zu ernst, zu sehr an Leid gewöhnt, durch Leid gestählt, — er war dem Leben gegenüber zu hochgesinnt, als daß er in dem „universellen Utilitarismus", dem Trachten nach dem allgemeinen Wohlbefinden, dem Herden-Glück, etwas anderes hätte sehen können als den geraden Weg zur Verkleinerung und Erniedrigung des Menschen. Das Bild dieses grünen Weide-Glücks und gleichen Behagens konnte in ihm nur Widerwillen erregen. Mit Heraklit dachte er, daß es für die Menschen besser ist, wenn ihnen nicht zu teil wird, was sie wünschen. Der Mensch des allgemeinen Genießens ist ihm „der letzte Mensch", das Ende des Menschen. — „Wir haben das Glück erfunden — sagen die letzten Menschen und blinzeln. Man arbeitet noch — denn Arbeit ist eine Unterhaltung; aber man sorgt, daß die Unterhaltung nicht angreife. Kein Hirt und Eine Herde! Jeder will gleich sein, jeder ist gleich." — „Ihr wollt wo möglich das Leiden abschaffen; und wir? — es scheint: wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war! Wohlbefinden, wie ihr es versteht, — das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein Ende! — die Zucht des Leidens, des großen Leidens — wißt ihr nicht, daß nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat?" — „Die geistigsten Menschen erleben auch bei weitem die schmerzhaftesten Tragödien; aber eben deshalb ehren sie das Leben, weil es ihnen die größte Gegner-

schaft entgegenstellt. Es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Einer leiden kann." — Wir hören die Stimme des Leidenden, der das Leiden zur Disziplin des Willens gemacht hat, und von sich schrieb — von sich schreiben durfte: „ich will es so schwer haben, wie nur irgend ein Mensch es hat". (Briefe I 294, 1883 an Frau Baumgartner.) „Zarathustra" ist der „Fürsprecher des Leidens", weil er der „Fürsprecher des Lebens" ist und dem Leben das Leiden inhäriert. Wer Großes will, wer auf Vergrößerung des Menschen sinnt, darf auch nicht davor zurückscheuen, Leiden zu verursachen. „Wer wird etwas Großes erreichen, wenn er nicht die Kraft und den Willen in sich fühlt, große Schmerzen zuzufügen? Leiden können ist das Wenigste. — Aber nicht an innerer Not und Unsicherheit zu Grunde gehen, wenn man großes Leid zufügt und den Schrei dieses Leides hört — das ist groß, das gehört zur Größe." (V. 245.)

„Die Wertschätzungen eines Menschen verraten etwas vom Aufbau seiner Seele und worin sie ihre Lebensbedingungen, ihre eigentliche Not sieht." — Auch die Wertschätzungen Nietzsches sind zunächst psychologisch aufzufassen als die Dokumente seiner Persönlichkeit, als seine Autopsychologie. Sie lehren uns den Menschen Nietzsche kennen: seine Sehnsucht nach den „Mächtigen an Leib und Seele", den „zu Ende Geratenen", die Abgeschlossenheit seines Wesens (— „das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt" —), die Liebe zur Einsamkeit. Vermöge seines Leidens glaubte Nietzsche, mehr zu wissen, als die Klügsten und Weisesten wissen können; er nannte dies selbst den „geistigen, schweigenden Hochmut des Leidenden", den „Stolz des Auserwählten", des „Eingeweihten", des „beinahe Geopferten". Wir verstehen, wie sich durch die Anspannung aller Kräfte des Widerstands, die Aufbietung alles Kriegerischen in seiner Seele zum Kampf gegen das Leiden, zum Sieg über sein Leiden, sein Wille — und die Vorstellung von seinem Willen —

ins Ungemessene steigern mußte. „Ja, noch bist du mir aller Gräber Zertrümmerer: Heil dir, mein Wille!“ Wir verstehen selbst die Unduldsamkeit gegen alles, „was nicht Seinesgleichen im Schmerz ist“, und hören nicht ohne Mitbewegung den persönlichen Ton in den Worten, in welche er, von der Forderung seines neuen, die Wirklichkeit verklärenden Ideals redend, ausbricht: „es bedürfte dazu eines letzten, selbstgewissen Mutwillens der Erkenntnis, welcher zur großen Gesundheit gehört; es bedürfte kurz und schlimm genug eben dieser großen Gesundheit.“

Auch was er als seine Not empfand und bekämpfte, wird aus seinen Wertschätzungen verständlich und wir begreifen zugleich, wie ihn die Heftigkeit des Kampfes über Maß und Rücksicht, auch gegen sich selbst, fortreißen mußte. „Er verurteilte eine Reihe von Empfindungen in ihrer Steigerung nicht, weil er sie nicht hatte, sondern, im Gegenteil, weil er sie hatte und ihre Gefahr kannte. Im Mitleiden, konnte er von sich sagen, lagen seine größten Gefahren.“ — Gefühl und Phantasie herrschten in seiner Begabung vor, wie dies auch seine früh erwachten musikalischen und poetischen Neigungen verraten. Aber ihm fehlte — und er hat dies selbst beklagt — in seiner ersten Erziehung das Gegengewicht der strengen überlegenen Leitung durch einen männlichen Intellekt. Von Frauen behütet und zuerst ausschließlich von Frauen erzogen, wuchs er auf. Er blieb „zart in seinem Empfinden, leicht verletzlich, zur Versöhnung bereit, voll Scheu, andere zu verletzen“, und hatte „Leib und Seele in solcher Beschaffenheit, daß er mit beiden furchtbar leiden konnte“. Schopenhauers Mitleidslehre brauchte nur eine gleichgestimmte Saite seines Innern in Bewegung zu bringen — und er begann für den „Heiligen“ zu schwärmen, „an dem das Ich ganz zusammengeschmolzen ist und dessen leidendes Leben fast nicht mehr individuell empfunden wird, sondern als tiefstes Gleich-, Mit-

und Einsgefühl in allem Lebendigen, jene endliche und höchste Menschwerdung". (I. 440.) Aus dieser Schwärmerei geriet er, im Kampfe gegen sich selbst, in die entgegengesetzte, und nachdem er kurze Zeit dem Prinzip des Verstandes und des Nutzens gehuldigt hatte, berauschte er sich in Vorstellungen und Bildern der Härte und Stärke. Er sieht sich in der Geschichte und Dichtung nach „rohen, harten, mächtigen Granit-Menschen" um — und würde doch ihren Umgang im Leben nicht ausgehalten haben. Aus der Kraft des Bösen sieht er das Mächtige und zugleich Gute erstehen, das er in Gegensatz bringt zu dem Gutmütigen, dem Nachgebenden, Weichen und Weichenden. Er fordert „Erziehung und Verwendung der bösen Triebe"; schon in „Menschliches, Allzumenschliches" heißen gute Handlungen „sublimierte böse" Handlungen. „Gegen alle wilden Energien wehren wir uns so lange, als wir sie nicht zu benutzen wissen (als Kraft), und so lange nennen wir sie böse", schreibt er in einer seiner Aufzeichnungen. „Der Mensch muß besser und böser werden!" — „Ich denke oft darüber nach, läßt er „Dionysos" sagen, wie ich den Menschen vorwärts bringe und stärker, böser und tiefer mache, als er ist." — „Wir können weder des Bösen noch der Leidenschaften entbehren. Selbst zum Erkennen brauche ich alle meine Triebe, die guten wie die bösen und wäre schnell am Ende, wenn ich nicht gegen die Dinge feindlich, mißtrauisch, grausam, tückisch, rachsüchtig sein wollte." „In den gelobtesten Handlungen und Charaktern sind Mord, Diebstahl, Grausamkeit, Verstellung als notwendige Elemente der Kraft. In den verworfensten Handlungen und Charaktern ist Liebe (Schätzung und Überschätzung von etwas, dessen Besitz man begehrt) und Wohlwollen (Schätzung von etwas, dessen Besitz man hat und sich erhalten will)." (XII. 55.) — Dies heißt nun freilich in Metaphern reden, statt Begriffe gebrauchen. — „Das Böse ist des Menschen beste Kraft" — nicht sein Ziel,

wohl aber der Weg zum Ziele, der Anfang des Weges. — „Das Böse ist der härteste Stein dem höchsten Schaffenden.“ „Werdet hart!“ ruft „Zarathustra“ den Jüngern zu. „Ihr sollt es immer schlimmer und härter haben — so allein wächst der Mensch in die Höhe.“ — „Zu viel schonend, zu viel nachgebend: so ist euer Erdreich! Aber daß ein Baum groß werde, dazu will er um harte Felsen harte Wurzeln schlagen!“ — „Gelobt sei was hart macht. Ich lobe das Land nicht, wo Butter und Honig fließt!“ — Die „höchsten“ Einsichten Nietzsches sollten nun einmal „wie Verbrechen klingen“ und so fließt in diesen Sprüchen „Zarathustras“ das natürlich Harte und Starke mit dem moralisch Bösen zusammen.

Nietzsche steigert diese Wertschätzung des Strengen und Harten bis zur Verherrlichung des Grausamen. Er muß dabei das Grausame mit dem Starken verwechselt haben, das zugleich von gelassener Großmut und hilfreicher Güte zu sein pflegt, und hätte sehen können, wie im Grunde aller Grausamkeit Feigheit, schleichende, hinterhältige Feigheit lauert. Auch der Löwe ist eine Katze. Auch Cesare Borgia erwies sich nach seinem Sturze dem Herzog von Urbino gegenüber, den er hatte töten wollen, feig und kriechend.

Die Vergöttlichung der Grausamkeit, allerdings in ihrer vergeistigten Form, mag indes ein krankhafter Zug im Wesen Nietzsches sein. Wahrscheinlicher ist dies noch von „dem reichlichen, überreichlichen Genuß am eigenen Leiden, am eigenen Sich-leidenmachen“, wovon gelegentlich die Rede ist; damit wird nach der „Psychologie des Orgiasmus“ selbst der Schmerz noch zum „Stimulans“ der Lust und des Lebens gemacht.

Auf dem nämlichen Boden der Psychologie des Orgiasmus als „eines überströmenden Lebens- und Kraftgefühls“ ist auch der dionysische Pessimismus erwachsen, dessen Name — für Nietzsche das Symbol der Bejahung — schon den Gegensatz zu dem romantischen Pessimis-

mus der Schopenhauerschen Willensphilosophie und der Wagnerschen Musik andeuten soll. Nietzsche nennt ihn mit Stolz sein „proprium", ja sein „ipsissimum". Dieser Pessimismus, der Wille zum Tragischen, ist „das Zeichen ebensowohl der Strenge als der Stärke des Intellekts (Geschmacks, Gefühls, Gewissens)", und statt wie jener Schopenhauers ein Quietiv des Willens zu sein, bestimmt, den Willen zu ertöten, soll er vielmehr den stärksten Anreiz bilden, den Willen zu bejahen. Denn er sei Ausfluß des „Wohlseins, der überströmenden Gesundheit, der Fülle des Daseins: ein Leiden an der Überfülle selbst, — eine versucherische Tapferkeit des schärfsten Blicks, die nach dem Furchtbaren verlangt, als nach dem Feinde, dem würdigen Feinde, an dem sie ihre Kraft erproben kann". „Man fürchtet, mit diesem Willen in der Brust, nicht das Furchtbare und Fragwürdige, das allem Dasein eignet, man sucht es selbst auf." — Das Leben bejahen, weil es pessimistisch aufzufassen sei, — dies heißt fürwahr den Pessimismus gründlich überwinden.

So erklärt allein das Wesen Nietzsches die Moral Nietzsches.

5.

Die Werturteile Nietzsches, welche zu einer „höheren Pflicht, einer höheren Verantwortlichkeit" den Weg weisen sollen, zeigen sich in Strenge und Härte dem Geiste der Stoa verwandt; Nietzsche hat selbst auf diese Verwandtschaft hingedeutet. „Bleiben wir hart, wir letzten Stoiker!" ruft er in „Jenseits von Gut und Böse" aus, und das Sinnbild des stoischen Weisen wird ihm zum Symbole auch seiner eigenen Moral. „Ich höre mit Vergnügen, daß unsre Sonne in rascher Bewegung gegen das Sternbild des Herkules begriffen ist: und ich hoffe, daß der Mensch auf dieser Erde es darin der Sonne gleich tut."

Die Stoiker erlaubten und empfahlen unter Umständen den freiwilligen Tod, — gleich Zeno, der Stifter der Schule, ist mit dem Beispiel vorangegangen. Auch „Zarathustra“ lehrt den „freien“ Tod, und eine Maxime in der „Götzendämmerung“ lautet: „auf eine stolze Art sterben, wenn es nicht mehr möglich ist, auf eine stolze Art zu leben.“ Die leidenschaftliche Erregtheit des dionysischen Philosophen bildet freilich zu der maßvollen Ruhe des stoischen auch wieder den stärksten Kontrast; man könnte im Gleichnis von einer Dynamik der Willenskräfte im Gegensatz zu ihrer Statik reden.

Nietzsche verherrlicht die Stärke des Willens, das „tapfere Lustgefühl im Wollen“, die Kraft zu wollen und zwar „einen Willen lang zu wollen“; er verherrlicht den Willen an sich, den Willen als Trieb. „Ach, daß ihr alles halbe Wollen von euch abtätet, mahnt „Zarathustra“, und entschlossen würdet zur Trägheit wie zur Tat!“ „Ach, daß ihr mein Wort verstündet: tut immerhin, was ihr wollt — aber seid erst Solche, die wollen können!“ „Einige wollen, aber die Meisten werden nur gewollt.“ Die „Halb- und Halben“, so heißen in „Zarathustra“ die Willensschwachen, die „Weich-Herzen“. Nichts ist so verbreitet, nichts „so sehr zeitgemäß“, meint Nietzsche, als Willensschwäche; also müsse „im Ideale des Philosophen gerade Stärke des Willens, Härte und Fähigkeit zu langen Entschließungen in den Begriff der Größe hinein gehören, mit so gutem Rechte, als die umgekehrte Lehre einem umgekehrten Zeitalter angemessen war“. Nietzsches Moral ist Willensmoral. Sie ist keine Moral des Glückes, es sei denn des Glückes, das von dem Gefühl der vermehrten Kraft nicht zu trennen ist. („Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke“ ist Zarathustras Spruch.) Und noch viel weniger ist sie eine Moral des Genusses. „Man soll nicht genießen wollen!“ Von dieser Seite trifft sie kein Einwand, kein Vorwurf; wer Zügellosigkeit beschönigen oder sich über

Zwang und Verbindlichkeit hinwegsetzen wollte, darf sich nicht auf sie berufen. Das Wesentliche vielmehr und Unschätzbare an jeder Moral ist, wie Nietzsche ausdrücklich erklärt, daß sie ein langer Zwang ist. „Du sollst gehorchen irgend wem und auf lange, sonst gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst!“ — Man kann sich aber auch selbst gehorchen — und dies erst ist wahrer Wille: freier Wille.

Auch Nietzsche lehrt den autonomen Willen. „Daß jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muß“ — ist sein Satz. „Sei ein Mann und folge mir nicht nach, — sondern dir! sondern dir!“ so ergänzt er das Wort Goethes. „Werde fort und fort der, der du bist, — der Lehrer und Bildner deiner selber!“ lautet eine seiner schönsten Maximen und mit Beziehung auf sich selber fährt er fort: „Du bist kein Schriftsteller, du schreibst nur für dich! So erhältst du das Gedächtnis an deine guten Augenblicke und findest ihren Zusammenhang, die goldene Kette deines Selbst!“ (XII. S. 85.) — „Wir aber wollen die werden, die wir sind, die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden — die Sich-selber-Schaffenden!“ (V. S. 257.) — „Daß die Tugend unser Selbst sei und nicht ein Fremdes, eine Haut, eine Bemäntelung“ fordert „Zarathustra“. „Unser Selbst soll in der Handlung sein, wie die Mutter im Kinde“. „Welches ist der Weg zu dir selber? Zeige mir dein Recht und deine Kraft dazu! Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? Ein aus sich rollendes Rad?“ „Der aber hat sich selber entdeckt, welcher spricht: Das ist mein Gutes und Böses“. „Ihr habt euch noch nicht gesucht, — da fandet ihr mich; so tun alle Gläubigen, darum ist es so wenig mit allem Glauben.“ In solchen Sprüchen und Gleichnissen preist Zarathustra das unabhängige, autonome Wollen. — Und nochmals sei es gesagt: „dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann“.

Das Unterscheidende der Moral Nietzsches liegt auch nicht in ihrem individualistischen Charakter. Schon die Moral des Altertums zeigte diesen Charakter. „Merkwürdig viel Individuum", heißt es in einer Aufzeichnung Nietzsches von den Griechen, „sollte darin nicht eine höhere Sittlichkeit liegen?" Der Individualismus, der von der Autonomie nicht zu trennen ist, ist die Voraussetzung aller höheren Moral, die letzte zu dieser emporführende Stufe, welche erst nach langer, vorangegangener Entwicklung des Menschen zu erreichen war. Von der Gemeinschaft durch das Individuum zur reifen sittlichen Persönlichkeit geht der Weg dieser Entwicklung, und es ist ein Weg, der immer mehr ins Hohe und Weite führt. — „Älter ist an der Herde die Lust, als die Lust am Ich. Das Du ist älter als das Ich."

Man kann nicht alle Werte umwerten. Stärke des Willens, Autonomie des Willens, Individualismus — das sind allesamt keine neuen Werte; es sind die Grundwerte der philosophischen Moral von Sokrates bis Kant. Nietzsche zwar behauptet: autonom und sittlich schließen sich aus; er sagt aber nicht, warum sie sich ausschließen. Kant hat gerade in der Autonomie des Willens das alleinige Prinzip aller sittlichen Gesetze gefunden. Aber Nietzsche hat Kant nie verstanden, nie tief genug genommen. Daher hielt er sich an den „kategorischen Imperativ", eine bloße Formel des Sittengesetzes, und meinte wirklich mit der Bemerkung, daß es keine gleichen Handlungen gebe und geben könne, Kant widerlegt zu haben. Er sah also nicht, daß in jener Formel gar nicht von Handlungen die Rede ist, sondern von Maximen oder praktischen Gesetzen des Handelns. Eine und dieselbe Maxime aber kann sehr verschiedenen, äußerlich selbst entgegengesetzten Handlungen zu Grunde liegen. Die Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes steht nicht im Widerspruch mit der Besonderheit der Handlungen. So gelten auch in der physischen Welt die-

selben Fallgesetze, die das Herabsteigen der schweren Körper regeln, für das Aufsteigen der leichten.

Nietzsche sucht das Prinzip der Moral nicht in der Moral, nicht in der Vernunft, sondern in der Realität, in der Natur. Er verneint die Selbständigkeit der Moral, er verneint in diesem Sinne, daß es moralische Tatsachen gibt. Sie sind ihm nichts Letztes oder Ursprüngliches, ihre Ausdeutung als moralische erscheint ihm daher als eine Mißdeutung. Die Moral sei nur eine „Zeichensprache der Affekte", sie sei nur „Semiotik, Symptomatologie", als solche aber unschätzbar. Das Physiologische ist tiefer als das Moralische; es ist dessen Quelle. „Ein wohlgeratener Mensch, ein ‚Glücklicher', muß gewisse Handlungen tun und scheut instinktiv vor anderen Handlungen, er trägt die Ordnung, die er physiologisch darstellt, in seine Beziehungen zu Menschen und Dingen hinein: seine Tugend ist die Folge seines Glücks." („Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Kraft der Tugend selbst", hat auch Spinoza gesagt.) — Nietzsche ordnet die Ethik der Biologie unter; er macht das Prinzip des Lebens zum Prinzip der Moral. Seine Frage ist: wie muß, wie müßte eine Moral beschaffen sein, die zum Leben, so wie es ist, Ja sagt, ohne Vorbehalt, ohne Abzug, ohne etwas vom Leben entbehrlich zu halten: eingerechnet das Harte, das Furchtbare, das Feindselige, und den Instinkt des Lebens zu ihrem einzigen Imperative macht. — Eine von Schopenhauer ausgehende, aber entgegengesetzt gerichtete Konzeption des Lebens ist der Schlüssel zu seiner Moral.

Das Leben gilt Nietzsche als „Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht" — das Prinzip des Lebens, der Wille des Lebens, ist: „Wille zur Macht". „Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoß vom Willen zum Dasein" — heißt es in Bezug auf Schopenhauer in „Zara-

thustra“ —; „nicht Wille zum Leben, sondern, so lehre ich's dich: Wille zur Macht“. Dies die „Theorie von einem in allem Geschehen sich abspielenden Macht-Willen“. Insbesondere das Geschehen in der organischen Natur soll nur ein „Überwältigen, Herrwerden“ und dadurch „Neu-Interpretieren und Zurechtmachen“ sein. Die „Nützlichkeit“ lehre nichts von der Entstehung eines physiologischen Organs. „Entwicklung“ eines Dings bestehe in der „Aufeinanderfolge von mehr oder minder tief gehenden, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen“. Ein wirklicher „Fortschritt“ erscheine immer „in Gestalt eines Willens und Wegs zu größerer Macht“, der auf Unkosten zahlreicher kleinerer Mächte „durchgesetzt“ werde. Wo gekämpft wird, kämpfe man um Macht; „man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln“ — wird gegen Darwin bemerkt. „Die demokratische Idiosynkrasie gegen Alles, was herrscht und herrschen will“, habe selbst die ganze Physiologie und Lehre vom Leben ergriffen und ihr einen „Grundbegriff“, den der Aktivität eskamotiert; die „Anpassung“ ist nur „eine Aktivität zweiten Ranges“, eine bloße „Reaktivität“. Man verkenne das Wesen des Lebens, seinen Willen zur Macht, und übersehe den „prinzipiellen Vorrang der spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte, auf deren Wirkung erst die Anpassung erfolgt“. Damit sei im Organismus selbst „die herrschaftliche Rolle der höchsten Funktionäre“ abgeleugnet, in denen „der Lebenswille aktiv und formgebend“ erscheint. Auch der Selbsterhaltungstrieb ist nicht als Grundtrieb des Lebens anzusehen: „vor allem will ein Lebendiges seine Kraft auslassen — die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon“. — Wie diese so unbedingt und ohne Beweis hingestellten vitalistischen Anschauungen mit dem Satze der Erhaltung der Energie zu vereinbaren sind, der die Annahme rein spontaner Kraftformen in der Natur unmöglich macht,

kann der ungeduldige Denker nicht erwogen haben. Aber auch als bloße Charakteristik des Lebens aufgefaßt, ist diese „Theorie“ ganz einseitig und von vornherein parteiisch gefärbt. „Leben — heißt es in „Jenseits von Gut und Böse“ — ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung. Die Ausbeutung gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört ins Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.“ — Nicht jede Unterordnung ist notwendig schon Unterdrückung. Die Eigenschaften der Stoffe und Kräfte werden bei ihrer Einverleibung in den Organismus, ihrer Assimilation, nicht zerstört, ja nicht einmal verändert: sie bleiben erhalten, indem sie in den Dienst des Lebens treten, und es ist richtiger das Leben von ihnen, als sie vom Leben abhängig zu denken. Nicht Kampf und Streit allein, auch die Hingabe gehört zum Leben, dessen Grundcharakter sogar der Consensus, die Harmonie ist, die Vereinigung der Funktionen zu einheitlichem Zwecke oder Erfolge. Darwins „Kampf ums Dasein“ sollte nur metaphorisch verstanden werden. Aber auch der Wille zur Macht, von der organischen Natur gebraucht, ist nur eine Metapher.

Wie Rolph in seiner Schrift: „biologische Probleme“ machte auch Nietzsche in der Schrift: „fröhliche Wissenschaft“ gegen Darwin geltend, daß in der Natur nicht die Notlage herrsche, sondern der Überfluß, die Verschwendung. Und von so großem Gewichte erschien ihm dieser Einwand, daß er ihn in „Götzen - Dämmerung“ wiederholt: der Gesamtaspekt des Lebens sei nicht die Notlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung. Darwin

hat darauf schon im voraus entgegnet: „Wir sehen das Antlitz der Natur in Heiterkeit strahlen, wir sehen oft Überfluß an Nahrung; aber wir behalten nicht immer im Sinne, daß, wenn auch jetzt ein Überfluß vorhanden sein mag, dies doch nicht zu allen Zeiten des umlaufenden Jahres der Fall ist.“ Für Nietzsche bleibt aber jener Einwand überaus bezeichnend. Es ist noch immer sein alter unverrückbarer Glaube an „das dionysische Fundament der Dinge“, der daraus redet.

Nietzsche hat den „blinden“ Willen Schopenhauers, der eigentlich gar kein „Wille“ ist, sondern das bloße Gefühl eines Dranges und Strebens, aus einem metaphysischen Grundwesen zu einem biologischen gemacht und dieses Wesen mit Zügen ausgestattet, die ihre Herkunft aus dem Darwinismus nicht verleugnen können. Man weiß jetzt aus dem Nachlaß, wie tief auf ihn der Eindruck der Lehre Darwins ging, gleich nachdem er mit ihr bekannt geworden war. „Die entsetzliche Konsequenz des Darwinismus, den ich übrigens für wahr halte, schreibt er, alle unsere Verehrung bezieht sich auf Qualitäten, die wir für ewig halten: moralisch, künstlerisch, religiös“, — während sie nach Darwin geworden und entwickelt sind, also veränderlich sein müssen. In der „ersten unzeitgemäßen Betrachtung“ wird gegen Strauß der Gedanke einer „echten und ernst durchgeführten Darwinistischen Ethik“ ausgespielt, mit welcher man „den Philister gegen sich hätte“, weil sie „kühnlich aus dem bellum omnium contra omnes und dem Vorrecht des Stärkeren Moralvorschriften für das Leben“ ableiten würde. Später fühlte sich Nietzsche dem „achtbaren, aber mittelmäßigen Engländer“ weit überlegen. Aber er hat Darwin doch nicht bloß bekämpft; er ließ sich auch durch ihn in seinen eigenen Anschauungen bestimmen. Auf diese Quelle weist die Idee der „Züchtung“ einer stärkeren Rasse des Menschen, — der „Erhöhung des Typus: Mensch“ zurück. Ebenso der Glaube an die Ver-

erbung erworbener Funktionen, den Darwin von Lamarck übernommen hatte. Nietzsche übertreibt diesen Glauben noch dazu bis zum förmlichen Aberglauben an die Sicherheit und Unausbleiblichkeit dieser Art Vererbung. „In zwei, drei Geschlechtern, meint er, ist bereits alles verinnerlicht.“ In den Aufzeichnungen aus den Jahren 1881—1885 wird von diesem Vererbungsgedanken unter dem Namen der Einverleibung der ausgiebigste Gebrauch gemacht. Und doch ist der Gedanke nur eine naturphilosophische Idee ohne tatsächliche Grundlage. Es ist bisher nicht gelungen, die Vererbung erworbener Eigenschaften auch nur für einen einzigen Fall mit Sicherheit nachzuweisen, sie kann also, wenn sie überhaupt vorkommt, nur eine ganz seltene Ausnahme bilden. Man muss diesen Punkt im Auge behalten, will man die praktischen Ziele Nietzsches beurteilen; seine Hoffnungen und Visionen in Bezug auf die Zukunft der Menschheit knüpfen hier an.

Den Gegensatz der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, den Schopenhauer in die Ethik eingeführt hat, um darnach den Wert ihrer Systeme zu bestimmen, deutet Nietzsche physiologisch als Gegensatz einer Moral des „aufsteigenden“ und des „niedergehenden Lebens“, womit zugleich das Werturteil Schopenhauers umgekehrt wird. Unsre Moral, wie fast jede bisher gelehrte, soll eine Moral des Niedergangs sein; Nietzsches Behauptung ist: „daß Niedergangs-Werte, nihilistische Werte, unter den heiligsten Namen die Herrschaft führen“. Seine Moral dagegen soll den lebenbejahendsten Typus darstellen. Mehr Leben! ist ihre Forderung, — gesteigertes, selbstherrliches, an sich glaubendes, mächtiges Leben. Das Leben muss bejaht werden — und es soll auch bejaht werden: erster Imperativ der Moral Nietzsches. Dem Schopenhauerschen, Buddhistischen Menschen der Willensverneinung und Entsagung stellt Nietzsche, und zwar auf dem nämlichen Boden des Pessimismus,

das „umgekehrte Ideal des übermütigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen“ gegenüber, „der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend“, — dies nennt er: „den Pessimismus in die Tiefe denken“.

Was das schwache, niedergehende Leben das „Böse“ nennt und als bös empfindet: das Gefährliche, das Gewalttätige, das Feindselige und Kriegerische, das Siegfrohe — ist gerade das, was das aufsteigende Leben aufsucht und instinktiv bevorzugt, worin es seine Kraft hat und äußert. „Die Abnahme der feindseligen Instinkte ist nur eine der Folgen in der allgemeinen Abnahme der Vitalität.“ — Diese Instinkte und Kräfte des aufsteigenden Lebens sind die Naturwerte, aus denen Nietzsche „sein Gold macht“; sie sind der Rohstoff seiner Moral. Sie sollen nicht bleiben, oder wieder werden, was sie in ihrem ursprünglichen, wilden Zustande waren. So wenig es die Absicht Rousseaus war, die Menschen in die Wälder zurückzuführen, beabsichtigt Nietzsche, die „blonde Bestie auf dem Grunde aller Kultur“, den „Raubmenschen“ wieder ins Leben zu rufen, oder auch nur das „Gewaltherrische“ als Ideal zu preisen. Er geht den starken, nicht völlig ausgelöschten, nur überschriebenen Zügen des „schrecklichen Grundtextes homo natura“ nach, um nach ihnen ein neues und mächtigeres Bild des Menschen zu zeichnen, um „am Menschen als Künstler zu gestalten“. Er verfeinert und sublimiert jene natürlichen Werte, er hebt sie ins Geistige und prägt daraus den Typus der „vornehmen Moral“, des „vornehmen Menschen“.

„Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch Den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust, Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat. — Der Glaube an sich selbst, der Stolz auf sich selbst gehört zur vornehmen Moral.“

„Zeichen der Vornehmheit: nie daran denken, unsere Pflichten zu Pflichten für Jedermann herabzusetzen; die eigene Verantwortlichkeit nicht abgeben wollen, nicht teilen wollen; seine Vorrechte und deren Ausübung unter seine Pflichten rechnen." — „Die Bereitwilligkeit zu großen Verantwortungen, die Hoheit herrschender Blicke und Niederblicke, die Weite des Willens, das langsame Auge, welches selten bewundert, selten hinaufblickt, selten liebt" — sind Kennzeichen der Art und Erscheinung des vornehmen Menschen. Er ist der „Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens", „der Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens, der wie ein Souverän verspricht, schwer, selten, langsam". Ihm ist „das stolze Wissen um das außerordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit" eigen, — „das Bewußtsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und sein Geschick". Er allein ist der wahrhaft Freie. Denn Freiheit heißt: „daß man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. Daß man die Distanz, die uns abtrennt, festhält. Daß man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird. — Freiheit bedeutet, daß die männlichen, die kriegs- und siegesfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andere Instinkte, zum Beispiel über die des Glücks." — Es ist ein Charakterbild, wie aus Plutarch, das Nietzsche hier zeichnet. — „Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich." — „Niemand weiß mehr zu verehren, dem gerade laufen wir davon", sagt „Zarathustra". — „Vornehmheit ist nicht zu improvisieren." „Alles Gute ist Erbschaft. — Für jede hohe Welt muß man geboren sein."

Nietzsche häuft in dem Bilde des vornehmen Menschen alle Vorzüge des Charakters: Stolz, Wagnis, Tapferkeit, Selbstgewißheit, den Willen zur Verantwortlichkeit, den Willen zur Selbstbeherrschung, er trägt jede Art Größe in dieses Bild hinein und auch das Mitgefühl, die „Höflichkeit des Herzens" findet darin eine Stelle. „Ein Mann,

der eine Sache führen, einen Entschluß durchführen, einem Gedanken Treue wahren, ein Weib festhalten, einen Verwegenen strafen und niederwerfen kann; ein Mann, der seinen Zorn und sein Schwert hat und dem die Schwachen, Leidenden, Bedrängten, auch die Tiere gerne zufallen und von Natur zugehören, kurz ein Mann, der von Natur Herr ist, — wenn ein solcher Mann Mitleiden hat, nun! dies Mitleiden hat Wert!" — heißt es in „Jenseits von Gut und Böse". (VII. 269.) Dies Zugeständnis an die Humanität soll aber die breite und tiefe „Rangkluft" zwischen Mensch und Mensch nicht zuschließen. Wie die Stoiker nur „Weise" oder „Toren" kannten und, nachdem sie alles Licht für die erste Klasse der Menschen verbraucht hatten, für die zweite nur die Schatten übrig behielten, so kennt Nietzsche nur die „großen Einzelnen", die „Wenigsten", die geborenen „Herren" — und ihnen gegenüber die Menge, die „Viel zu Vielen" und „Allermeisten", die „unheilbar Mittelmäßigen", die „Menschen der Herde", und in dem Maße, in welchem er jene zu hoch emporhebt, über die Grenzen der Menschheit hinaus ins Übermenschliche und zugleich Unmenschliche, drückt er diese zu tief herab. Er isoliert den vornehmen Menschen, erweitert und vertieft die Distanz, die diesen von den Übrigen abtrennt, bis sie ihm zum völligen Gegensatz wird. „Das Höhere, erklärt er, soll sich nicht zum Werkzeug des Niedrigeren herabwürdigen, das Pathos der Distanz soll in alle Ewigkeit auch die Aufgaben auseinanderhalten." — „An einem, der zum Befehlen bestimmt und gemacht wäre, würde Selbstverleugnung und bescheidenes Zurücktreten keine Tugend, sondern die Vergeudung einer Tugend sein." — Die Voraussetzung jedoch, die hier gemacht wird, trifft nicht ein, der von Natur zum Befehlen Bestimmte kann gar nicht zurücktreten; und die Mahnung ist überflüssig.

Das „Problem des Ranges" schien für Nietzsche zeitweilig das ganze Problem der Moral, ja der Kultur

überhaupt zu enthalten. Es ist sein Problem, die Aufgabe, in der er sich selbst gefunden hatte. Sie verwandelt sich ihm in eine Frage der Herkunft, der Rasse. Immer mehr befestigt sich in ihm der Glaube an eine verschiedene Abstammung des vornehmen Menschen und der Gedanke eines doppelten Ursprungs der Moral, der ihn schließlich bis zur Forderung einer Ausnahme-Moral, auch einer Ausnahme von der Moral, für die Ausnahme-Menschen forttreibt. „Die Forderung Einer Moral für Alle" erscheint ihm jetzt „als die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen". Es steht ihm fest, „daß es eine Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral gibt". — Die Folgerung ist falsch. Die nicht wegzuleugnenden, tief gehenden Unterschiede des Ranges und Wertes der Menschen fallen innerhalb, nicht ausserhalb des Begriffs der Menschheit; es gibt daher eine auf diesen Begriff gegründete allgemein-menschliche Moral oder, wie es vielleicht richtiger ist zu sagen, es kann und soll eine solche Moral geben.

Die Moral „der Rasse und des Privilegiums", jene Ausnahme-Moral der Herrschenden handelt streng nach dem Grundsatze, der am meisten dem gegenwärtigen — „Geschmacke", sagt Nietzsche, fremd und peinlich ist: „daß man nur gegen Seinesgleichen Pflichten habe, daß man gegen die Wesen niedrigeren Ranges nach Gutdünken oder ‚wie das Herz es will' handeln dürfe — hierhin mag Mitleiden und dergleichen gehören". In dieser Vorenthaltung des Rechtes auf Persönlichkeit, das auch dem von Natur Tieferstehenden zukommt, wird Jeder, und am ersten gerade der wahrhaft vornehme Mensch, das Gegenteil „vornehmer Gewohnheiten", vornehmer Gesinnung erblicken. Nietzsche indes erklärt: „der Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele" — jener „unverrückbare Glaube" nämlich, „daß einem Wesen, wie wir sind, andere Wesen von Natur untertan sein müssen und sich ihm zu opfern haben". In

der „Genealogie der Moral“ wird dieser Gesichtspunkt auf die Menschheit im ganzen übertragen. „Die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer stärkeren Spezies Mensch geopfert, das wäre ein Fortschritt“, heißt es hier. Das „Wohl der Meisten“ und das „Wohl der Wenigsten“ bilden nach Nietzsche „entgegengesetzte Wert-Gesichtspunkte“ — nur „die Naivität der englischen Biologen“ halte an sich schon den ersteren für höherwertig. „Etwas, das ersichtlich Wert hätte in Hinsicht auf möglichste Dauerfähigkeit einer Rasse, hätte durchaus nicht den gleichen Wert, wenn es sich darum handelte, einen stärkeren Typus herauszubilden.“ Nach dieser Richtung hin sollen die Gütertafeln zunächst einer „physiologischen Beleuchtung und Ausdeutung bedürfen“. — Schon frühe, in den Aufzeichnungen Nietzsches, wird dieser Hauptgesichtspunkt seiner Moral (und „historischen Methodik“) geltend gemacht und die Forderung ausgesprochen, „daß die Einzelnen dem Wohle der höchsten Einzelnen untergeordnet werden“. Damals aber bedeutete diese Unterordnung noch „Verehrung des Seltenen, Großen“, durch die allein die Menschheit wachse; es war also nicht Opferung, Vernichtung, sondern ganz richtig Hingebung gemeint. Später blieben nur noch tatsächliche Unterwerfung, Gewaltausübung und Unterdrückung übrig; und mit einer Schroffheit, die jeden Widerspruch herausfordert und verdient, schreibt Nietzsche: „das Wesentliche einer jeden guten und gesunden Aristokratie ist, daß sie sich nicht als Funktion des Gemeinwesens, sondern als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt, daß sie mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl von Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, Sklaven, Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen.“

Wo Nietzsche die abstrakte Lehre von der Gleichheit bekämpft, ist er im Rechte, und auch die Leidenschaftlichkeit, womit er sie bekämpft, findet in dem

Unheil, das jene Lehre angestiftet hat, ausreichende Rechtfertigung. Mit „Taranteln“ werden die Prediger der Gleichheit im „Zarathustra“ verglichen. „Es gibt gar kein giftigeres Gift“, ruft Nietzsche in „Götzendämmerung“ aus, als die Lehre von der Gleichheit; denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist.“ — „Gleichheit im Rechte führt zur Gleichheit im Unrecht. Jedes Recht ist ein Vorrecht.“ — „Den Gleichen Gleiches — den Ungleichen Ungleiches, das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit: und, was daraus folgt, Ungleiches niemals gleich machen.“ „Die Menschen sind nicht gleich und sie sollen es auch nicht werden.“ „Die Kommunisten-Schablone (Dührings), daß jeder Wille jeden Willen als gleich zu nehmen habe, wäre ein lebensfeindliches Prinzip.“ — Die „demokratische Bewegung“ gilt daher Nietzsche nicht bloß „als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungsform des Menschen“. Sie würde aus dem Menschen ein „Zwergtier der gleichen Rechte und Ansprüche“ machen, ihr Ziel ist die Gesellschaftsform der „autonomen Herde“. — Man kann die Bewegung zur Demokratie, die übrigens keine allgemeine Strömung im politischen Leben der Gegenwart bildet, auch ganz anders auffassen: statt selbst als Verfallsform, als Nebenwirkung, als Begleiterscheinung des Verfalls politischer Organisationen, die sich überlebt haben. Die Aufwärtsbewegung, von welcher infolge der veränderten Wirtschaftsform die Massen ergriffen sind, führt indes nicht notwendig zur Demokratisierung der Gesellschaft; sie kann auch den Erfolg haben, durch Verdrängung einer künstlichen, zum Beispiel auf bloßem Besitz beruhenden Ungleichheit die natürliche wieder in ihre Rechte einzusetzen. Nietzsche beschuldigt das Christentum, mit seinem „Gleich vor Gott“ der demokratischen Bewegung Vorschub zu leisten und sein Haß gegen das Christentum hat teilweise hierin seine Quelle.

Schon in einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1869 heißt das Christentum „ethische Demokratie"; „Jenseits von Gut und Böse" hat für diese Anschauung die Formel: „die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen". — „Gleich vor Gott" ist aber nicht einerlei mit „Gleich vor den Menschen" und eine Blüte des Christentums fiel mit der feudalen Gesellschaftsordnung zusammen.

Die eigentliche Ursache der „demokratischen Ordnung" sieht übrigens Nietzsche in der Mischung der Stände, oder wie er vorzieht zu sagen: in der „Blutvermischung von Herren und Sklaven", — an die wirtschaftlichen Ursachen jener Mischung denkt er dabei nicht. „Unser Europa von heute ist der Schauplatz eines unsinnig plötzlichen Versuches von radikaler Stände- und folglich Rassenmischung (Stände drücken immer auch Abkunfts- und Rassen-Differenzen aus)." Durch die demokratische Vermengung der Stände und Rassen sei Europa in eine tolle Halbbarbarei gestürzt worden. Gobineau wollte aus den unebenbürtigen Vermischungen mit fremden Rassen den Verfall der Zivilisationen erklären; Nietzsche, der Gobineau kannte, leitet aus ihnen den Verfall des Menschen ab. Jedesmal, behauptet er, entstehe aus den Kreuzungen lang abgetrennter Rassen Nervenschwäche und Kränklichkeit. „In dem neuen Geschlechte, das gleichsam verschiedene Maße und Werte ins Blut vererbt bekommt, ist alles Unruhe, Störung, Zweifel, Versuch. Was aber in solchen Mischlingen am tiefsten erkrankt und entartet, das ist der Wille. Willenslähmung: wo findet man nicht heute diesen Krüppel sitzen!" Übereinstimmend mit dieser Stelle in „Jenseits von Gut und Böse" heißt es im Epilog zu: „der Fall Wagner": „der moderne Mensch stellt, biologisch, einen Widerspruch der Werte dar. Wir alle haben wider Wissen, wider Willen Werte, Worte, Formeln, Moralen entgegengesetzter Abkunft im Leibe, — wir sind, physiologisch betrachtet, falsch."

„Das Moderne ist der physiologische Selbstwiderspruch.“ — „Ich weiß nicht aus noch ein; ich bin alles, was nicht aus noch ein weiß, seufzt der moderne Mensch.“ Ein Spruch „Zarathustras“ endlich lautet: „sagt mir meine Brüder, was gilt uns als Schlechtes und Schlechtestes? Ist es nicht Entartung?“ Für die sogar in der Regel wohltätigen Folgen der Kreuzung, wie sie sich schon bei den Pflanzen zeigen, hatte Nietzsche kein Verständnis. Doch bleibt die Schätzung des anthropologischen Faktors der Moral, wie einseitig sie auch ausfiel, an sich ein Verdienst.

In der „Genealogie der Moral“ versucht Nietzsche seiner Voraussetzung einer doppelten Moral, eines doppelten Ursprungs der Moral eine geschichtliche Grundlage zu geben. Er will in dieser Schrift die wirkliche Prähistorie der Moral zeigen. Zwar das Thema dazu hatte er schon früher angegeben. Schon in einem Aphorismus zu „Menschliches, Allzumenschliches“ war die Rede von einer „doppelten Vorgeschichte des Begriffs gut und böse“ — einmal in der Seele der herrschenden Stämme, danach gehört man als „Guter“ einer Gemeinde an, welche „Gemeingefühl“ hat; sodann in der Seele der Unterdrückten, Machtlosen, daher Mißtrauischen und Kleingesinnten. Der Sinn dieser Unterscheidung aber weicht von der späteren Gegenüberstellung dieser beiden Grundtypen der Moral vollständig ab. Es fehlt jede feindliche Richtung gegen die heutige Moral. Ausdrücklich vielmehr und in vollem Widerspruch zu seiner nachmaligen Auffassung erklärte Nietzsche noch: „unsre jetzige Sittlichkeit ist auf dem Boden der herrschenden Stämme und Kasten erwachsen.“ Auch gehörten noch Hilfsbereitschaft und Mitleid zur „vornehmen“ Moral. In der Folge ist zwar die Vorstellung einer doppelten Entstehung der Moral geblieben, aber das Werturteil über die „jetzige Sittlichkeit“ hat sich völlig verschoben. Nunmehr ist unsre

jetzige Moral die „Sklaven-Moral“, die Moral des Ressentiments, hervorgegangen aus der feindseligen, von Haß erfüllten Gegenempfindung und reaktiven Wirkung gegen die vornehme Schätzungsweise, die vornehme Moral. Diese, die „Herren-Moral“ ist das ursprüngliche, allein echte Wertsystem, aus positiven, aktiven Kräften heraus geschaffen. Die vornehme Art Mensch (heißt es in „Jenseits von Gut und Böse“) fühlt sich als wertbestimmend. „Sie empfindet die erhobenen stolzen Zustände der Seele als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende.“ Die vornehme Moral oder, was jetzt dasselbe bedeutet, die Moral der Vornehmen ist Selbstverherrlichung, ja Selbstbespiegelung („wir Vornehmen, wir Guten, wir Schönen, wir Glücklichen!“). Im Vordergrunde dieser Schätzung steht „das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will“. Das Urteil „gut“, behauptet Nietzsche, „rührt nicht von denen her, welchen Güte erwiesen wird, vielmehr sind es die ‚Guten‘ selber gewesen, das heißt die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedriggesinnten, Gemeinen, Pöbelhaften.“ Aus diesem „Pathos der Vornehmheit und Distanz“ heraus — diesem „dauernden und dominierenden Gesamt- und Grundgefühl einer höheren, herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem Unten, haben sie sich das Recht, Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen, erst genommen“. Der Gegensatzbegriff zu ihrem „gut“ ist daher auch eine bloße Negation, ein „nachgebornes Kontrastbild zu ihrem positiven, durch und durch mit Leben durchtränkten Grundbegriff“: das „Schlechte“ im Sinne des Niedrigen von Herkunft, des Gemeinen, des Verächtlichen und Verachteten. „Der vornehme Mensch trennt die Wesen von sich ab, an denen das Gegenteil seiner gehobenen stolzen Zustände vorkommt; er verachtet sie.“ Diese „Schlechten“ und

Verachteten dagegen nennen ihn und sein Tun, unter dem sie leiden: „bös“. Dieses Wort soll dem Gedankenkreise und Sprachschatze des vornehmen Menschen fremd sein, so daß sich der Haß der Niedrigen, Gemeinen nicht bloß Werte-schaffend, wie Nietzsche meint, sondern auch sprachschöpferisch erwiesen haben muß. („Böse“ ist übrigens ein nur im Deutschen vorkommendes Wort, das den übrigen arischen Sprachen fehlt und dessen Grundbedeutung nach Kluge mit: „prahlen“ zusammenhängt.) Sich selbst und ihre passiven, inoffensiven Eigenschaften heißen die „Schlechten“: „gut“, — greifen also seltsamerweise zu einer Bezeichnung, die für sie doch nur das Böse, das Verhaßte und Hassenswerte bedeuten konnte. Damit sind wir zu Nietzsches „Entdeckung“ der sich kreuzenden Wertpare: „gut-schlecht“ und „gut-böse“ gelangt, wonach der „Gute“ der ersten Moral der „Böse“ der zweiten, und der „Gute“ der zweiten Moral der „Schlechte“ der ersten ist. „Der Gegensatz kommt auf seine Spitze, wenn sich gemäß der Sklavenmoral-Konsequenz, zuletzt nun auch an den ‚Guten‘ dieser Moral ein Hauch von Geringschätzung hängt, — überall, wo die Sklavenmoral zum Übergewicht kommt, zeigt die Sprache eine Neigung, die Worte ‚gut‘ und ‚dumm‘ einander anzunähern,“ bemerkt Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse“. (VII. 243.)

Wer wird es Nietzsche glauben, daß der unabsehbare Reichtum der sittlichen Wertunterscheidungen, wie er sich völkergeschichtlich angesammelt hat, in den engen Rahmen des Gegensatzbegriffes: „Herrenmoral—Sklavenmoral“ einzuspannen, mit diesem Doppelbegriff zu umspannen sei! Wer wollte den Versuch machen, nach diesem überall gleichen abstrakten Schema die wirklichen Unterschiede, die Abstufungen, Schattierungen, Übergänge des sittlichen Empfindens und Urteilens zu deuten, die sich in der Geschichte der Moral vorfinden, als die Zeichen der Naturausstattung und Naturumgebung der Völker, ihrer

Notlage, ihrer Kulturlage, der Formen ihres wirtschaftlichen Lebens. Das Schema Nietzsches ist nur schlechte Hegelsche Geschichtskonstruktion, deren Resultate bereits vor der Untersuchung festliegen.

Nietzsche stützt seine Konstruktion auf den unsicheren Boden der Etymologie. Er glaubte beobachtet zu haben, daß überall „vornehm", „edel" im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich „gut" im Sinne von „seelisch-vornehm", „edel" von „seelisch-hochgeartet", „seelisch-privilegiert" mit Notwendigkeit heraus entwickelt: eine Entwicklung, die immer parallel mit jener anderen läuft, welche „gemein", „pöbelhaft" „niedrig" schließlich in den Begriff „schlecht" übergehen macht. Die Beobachtung, ihrem tatsächlichen Inhalte nach, ist nicht neu; P. Rée, der sie vor Nietzsche mitteilte (in der Schrift: „die Entstehung des Gewissens"), konnte sich dafür auf P. E. Müller, Grote, Welcker berufen. Und durch die eigenen Etymologien Nietzsches — darunter die Zusammenstellung von malus mit μέλας (schwarz), was auf die vorarische, dunkelfarbige Bevölkerung Italiens zu deuten sei — wird sie nicht besser beglaubigt. Ließe sich aber auch ihr etymologischer Beweis vollständig erbringen, so müßte noch immer nicht wahr sein, was Nietzsche daraus folgert. Gibt es keine anderen Werturteile als die moralischen? und müssen sich ästhetische Bewunderung und sittliche Billigung notwendig auf eben dieselben Eigenschaften und Vorzüge beziehen? Wenn wirklich äußere, in die Erscheinung fallende Eigenschaften: Geburt und Besitz, Schönheit und Körperkraft zuerst allein geschätzt worden sind, so geschah es gewiß nur aus dem Grunde, weil allein diese Eigenschaften die Bewunderung in hinlänglichem Grade auf sich zu ziehen vermochten. Eine moralische Wertschätzung brauchte damit nicht verbunden zu sein. Vielmehr gehört zu den wenigen sicheren Ergebnissen der völkergeschichtlichen Moral der Satz: daß in den ältesten Zeiten und im Umkreis der primitivsten

Kulturen nicht die Person, auch nicht die Handlungen einer Person, sondern ausschließlich die sozialen Folgen gewisser Handlungen den Gegenstand einer moralischen Wertschätzung gebildet haben. Deshalb gab es auch noch keine individuelle Verantwortlichkeit. Die zuversichtliche Behauptung Nietzsches: „es liegt auf der Hand, daß die moralischen Wertbezeichnungen überall zuerst auf Menschen und erst abgeleitet und spät auf Handlungen gelegt worden sind", ist geschichtlich falsch. Damit ist aber auch seiner Genealogie der Moral das Fundament entzogen. Nietzsche weiß es übrigens selbst besser. In der nämlichen Schrift („Jenseits von Gut und Böse"), die jene Stelle enthält, vertritt er zugleich die richtige Anschauung: „die längste Zeit der menschlichen Geschichte — man nennt sie die prähistorische Zeit — wurde der Wert oder Unwert einer Handlung aus ihren Folgen abgeleitet, die Handlung selbst kam dabei ebensowenig als ihre Herkunft in Betracht." Widersprüche kümmern den aphoristischen Denker nicht; stünden sie auch in einem und demselben Werke beisammen.

Ein Vorgang, welcher typisch sein soll, muß unter ähnlichen Umständen immer wieder in gleicher oder ähnlicher Weise anzutreffen sein. Wo aber fände sich bei den Griechen die „Sklavenmoral" zu ihrer „Herrenmoral"? Die moralischen Anschauungen der Griechen sind aus den Aussprüchen ihrer Dichter und Denker bekannt. Wir verstehen diese Anschauungen und verstehen sie, trotz unserer angeblichen Gewöhnung an die „Sklavenmoral", als moralische. Das heißt, wir fühlen unsere Übereinstimmung mit den wesentlichen Motiven und Grundsätzen der griechischen Moral, so weit und weil es eben Motive und Grundsätze der allgemein-menschlichen Moral sind. Auch Nietzsche hat es nicht vermocht, seinen Gegensatzbegriff einer vornehmen Moral und einer Ressentiment-Moral durch die Geschichte zu bestätigen, durch die Geschichte hindurch zu verfolgen. Er muß ihn einschränken, er

muß den Typus auf einen einzigen Fall zurückführen, ihn als Typus aufgeben. Es gibt nach Nietzsche in Wahrheit nur Einen Sklavenaufstand in der Moral, es ist der Kampf Judäas und des auf jüdischem Boden, einem „durch und durch morbiden Boden“ erwachsenen Christentums gegen Rom —; die christliche Moral ist die „Sklavenmoral“. Auf diesen Gegensatz: christliche Werte — römische Werte ist der Gegensatz: „Sklavenmoral— Herrenmoral“ zugespitzt, präformiert; die geschichtliche Untersuchung verrät sich als Parteischrift, die Genealogie der Moral als Vorläuferin, als präexistente Form des „Antichrist“.

Warum beugte nur der stolze Sigamber seinen Nacken? Warum unterwarfen sich die „blonden Bestien“, die „Barbaren“, die „Herren“ der Moral ihrer Sklaven und ließen sich durch dieselbe „zähmen“? Sie mußten wohl in dieser Moral etwas ihrer natürlichen Vornehmheit Verwandtes empfunden haben, die geistige Art Vornehmheit in Güte und Großmut, der Stolz der Erhebung des Willens über die Instinkte, — Züge ihrer eigenen Herrennatur. Im Grunde gibt Nietzsche dies selbst zu. Untereinander binden sich nämlich seine „Herren“, wenn schon aus teilweise anderen Beweggründen, streng an die Formen und Vorschriften der „Sklaven-Moral“, nur verweigern sie zugleich den Niedrigen und Gemeinen das Recht und die Rücksicht, die sie sich gegenseitig zugestehen. „Sobald die vornehme Seele (heißt es in „Jenseits von Gut und Böse“) über die Frage des Ranges im Reinen ist, bewegt sie sich unter diesen Gleichen und Gleichberechtigten mit der gleichen Sicherheit und zarten Ehrfurcht, welche sie im Verkehr mit sich selbst hat; . . . sie ehrt sich in ihnen und in den Rechten, welche sie an dieselben abgibt, sie zweifelt nicht, daß der Austausch von Ehren und Rechten als Wesen alles Verkehrs ebenfalls zum naturgemäßen Zustand der Dinge gehört.“ — Wenn alles Verkehrs, so auch des Verkehrs

mit jedem Menschen als solchem. — Und in der „Genealogie der Moral“ wird — in Bezug auf die Vorgeschichte der Moral — erklärt: „dieselben Menschen, welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht inter pares in Schranken gehalten sind, die andererseits im Verhalten zu einander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen — sie sind nach außen hin, dort wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft gibt, — sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer — —“. Rein historisch betrachtet, schildern diese Worte nur tatsächliche Zustände einer niedrigen Kultur, sie schildern sie aber mit fast frevelhaftem Übermute und seltsamer Vorneigung für den schrecklichen Gegenstand.

Es hat einst wirklich auf Erden eine „doppelte Moral“ gegeben und bei einzelnen Völkern ist sie noch gegenwärtig in Kraft. Aber es handelte sich dabei nicht um eine Verdoppelung, einen Gegensatz der moralischen Wertbegriffe selbst, sondern um das gegensätzliche Verhalten zu den Mitgenossen des Stammes und den Fremden gegenüber. Wer nicht dem Stamme angehört — mag er in seiner eigenen Gemeinschaft Herr oder Sklave sein — gilt als Feind, gegen den alles erlaubt ist; er galt in noch früheren Zeiten als Beutetier, auf das man Jagd machte. Auch die Moral war ursprünglich ein Privilegium, ein Vorrecht. In den Schranken dieser doppelten Moral bewegen sich bei Nietzsche die „Herren“ — die „solitäre Raubtier-Species-Mensch“ — wie sich vereinzelte wilde Horden noch heute in ihnen bewegen.

Man darf in der „Genealogie der Moral“ nicht schon Nietzsches eigene Moral suchen, und es ist unrecht, Aussprüche aus dieser Schrift gegen ihn anzuführen, in denen er historisch reden will. „Leiden-sehen tut wohl, Leidenmachen noch wohler“, — „ohne Grausamkeit kein Fest“ — Sätze wie diese sollen nur von der ältesten, längsten Geschichte des Menschen gelten und daher „immer mit dem Maße der Vorwelt gemessen“ werden. So hat es Nietzsche selbst ausdrücklich erklärt. Daß es auch in der Vorwelt, mehr noch als ein angeborner Hang zum Grausamen, die Notlage des Lebens war, welche den Menschen einer primitiven Kultur zwang, die Instinkte der Sympathie und Liebe, ausgenommen den Genossen des Geschlechtes oder Stammes gegenüber, gewaltsam zu unterdrücken — dies zu sehen war Nietzsche durch seine Rousseausche Schwärmerei für die Wildnis gehindert. Er erblickte daher in den Ausbrüchen wilder und zügelloser Gewalttätigkeit nur das Überströmen der ungebrochenen Kraft der ursprünglichen menschlichen Natur. Er wußte überhaupt in einer Handlung nur ihre Größe zu schätzen, die Macht, die sich in ihr äußert, ohne auf Zweck und Beschaffenheit der Äußerung zu sehen. Mit der Renaissance dachte er, daß Größe jeder Handlung, welcher Art sie auch sei, allen Tadel nimmt. Nietzsche verehrt das Furchtbare und will, daß der Mensch furchtbar bleibe. „Mit der Furcht vor dem Menschen,“ so empfindet er, „haben wir auch die Ehrfurcht vor ihm, die Hoffnung auf ihn, ja die Liebe zu ihm eingebüßt.“ Größer soll der Mensch werden, größer und stärker. Nietzsche preist in diesem Sinne den Krieg. „Man hat auf das große Leben verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet.“ „Ihr sagt“ — so redet „Zarathustra“ — „die gute Sache sei es, welche sogar den Krieg heilige? Ich sage euch der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt.“ „Unter sehr friedfertigen Zuständen“, heißt es in „Jenseits von Gut und Böse“, „fehlt die Gelegenheit, sein

Gefühl zur Strenge und Härte zu erziehen; und jetzt beginnt jede Strenge, selbst in der Gerechtigkeit, die Gewissen zu stören; eine hohe und harte Vornehmheit und Selbstverantwortlichkeit beleidigt beinahe und erweckt Mißtrauen." Die Größe des Menschen, die Furcht und Ehrfurcht gebietende Größe, ist das Ideal Nietzsches, seine Hoffnung, sein leidenschaftlicher Wunsch. Man höre den Erguß der Worte in der „Genealogie der Moral": — „aber von Zeit zu Zeit gönnt mir Einen Blick nur auf etwas Vollkommenes, zu Ende-Geratenes, Glückliches, Mächtiges, Triumphierendes, an dem es noch etwas zu fürchten gibt! Auf einen Menschen, der den Menschen rechtfertigt, auf einen komplementären und erlösenden Glücksfall des Menschen, um deswillen man den Glauben an den Menschen festhalten darf!"

Aus dem „härtesten Stein", den Eigenschaften des Menschen, die noch nicht durch die Kultur geschwächt, in ihrer weichen Luft noch nicht verwittert sind, will Nietzsche das Bild eines stärkeren Menschen meißeln, — des Menschen der Zukunft. Aber dieser Mensch der Zukunft ist nur die höchste Steigerungsstufe des Menschen der Vergangenheit, des Menschen der Natur. Der radikalste Denker ist zugleich der reaktionärste. Er überspringt zwei Jahrtausende der Geschichte: die christliche Ära; es sind nach ihm Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung. Ja noch weiter zurück, zum Instinkte, treibt ihn diese rückläufige Bewegung. „Alles Gute ist Instinkt — und folglich leicht, notwendig, frei." „Vornehme Menschen — Menschen des Instinkts."

Eine einseitige Charakteristik des Lebens, die nur die angreifenden, verletzenden, entzweienden Instinkte gelten läßt, die sympathischen, ordnenden, vereinigenden dagegen verwirft, die Überspannung des Rangunterschiedes und der Ungleichheit unter den Menschen zu einem Gegensatz in Abstammung und Natur, die unrichtige Deutung einer anthropologischen Tatsache — dies sind die Grundlagen

und Voraussetzungen der „Herrenmoral“ Nietzsches. Ihr Gipfel ist die Verherrlichung der Macht als solcher, ihr letztes Wort die Gleichsetzung des Guten mit Stärke, des Schlechten mit Schwäche. „Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? — Alles, was aus Schwäche stammt. Was ist Glück? — Das Gefühl davon, daß die Macht wächst, daß ein Widerstand überwunden wird. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg, nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, moralinfreie Tugend).“ In diesen Sätzen des „Antichrist“ zieht Nietzsche die Summe seiner Moral. — „Tugend und Macht ist ein und dasselbe“ hat auch Spinoza gelehrt, nur meinte er es in etwas anderem Sinne.

Mit dem Willen zur Macht sollte ein neues schöpferisches Moralprinzip aufgestellt werden, erhaben nicht nur über das Prinzip des Nutzens, das eingeständlich gar nicht zu den schaffenden Kräften des Handelns vordringt, sondern bei den Folgen der Handlungen stehen bleibt, erhaben auch über jede Form der Gefühlsmoral. Entbehrt aber dieses Prinzip nicht eines begreifbaren Zieles? Was anders kann seine Forderung eines beständigen Höherstrebens, Sich-steigerns und -überwindens sein, als der Ausdruck eines immer neu sich anfachenden Triebes? Dieses eintönige Macht! mehr Macht! — Macht worüber, werden wir fragen und vor allem: Macht wozu? Nietzsche muß uns auf diese schlichte Frage ohne deutliche Antwort lassen, weil sein Macht-Wille im Grunde ein blinder Wille ist, wie jener Schopenhauers, ohne Begriff, ohne wesentliche Einheit. Ist dagegen der Wille des Menschen, wie wir glauben, schon von den ersten Regungen des Trieblebens an zur Vernunft vorherbestimmt, ist er der Wille zur Vernunft, wohnt ihm also von vorneherein die Richtung auf ein immer tieferes, immer umfassenderes

und einheitlicheres Selbstbewußtwerden inne, — die Richtung zur Persönlichkeit; so gibt er sich mit dieser Form selbst sein Ziel. — Element und Endziel der geistig-sittlichen Welt ist die Persönlichkeit, die Einheit des Allgemeinen und Individuellen. Durch das Leben für allgemeine Zwecke (was aber nicht dasselbe ist wie Zwecke für andere), durch das Leben der Vernunft erhebt sich das Individuum zur Persönlichkeit. Wille zur Persönlichkeit, nicht Wille zur Macht ist Prinzip und Norm aller Moral.

Nicht nur der künstlerische, auch der moralische Genius ist „ein Genie der Mitteilung“. Wer wird auch glauben, dieser Genius werde immer nur wandern und Berge besteigen und in Höhlen hausen wie „Zarathustra“. Er vermag gar nicht anders, könnte er selbst anders wollen, als die übrigen Menschen an seiner geistigen Macht und Hoheit teilnehmen zu lassen, „die Seligkeit seiner Natur auf andere auszugießen“, um ein Wort Goethes hier anzuwenden. Mag auch die große Persönlichkeit alles, was außer ihr ist, zu ihrer Selbstbildung, Selbstvollendung sich aneignen, mögen ihr Gesellschaft und Staat, ja die übrige Menschheit selbst zu Organen werden, die ihrem höchsten Wohl dienen; indem sie den Reichtum ihres Innern erschließt, wird sie selbst zum Organ der Gemeinschaft und wie das Ganze in ihr lebt, lebt sie auch selbst für das Ganze. Zwischen dem Wohl der höchsten Einzelnen und dem Wohl der Gesamtheit besteht also der Gegensatz nicht, den Nietzsche hier voraussetzte und wodurch er sich bestimmen ließ, von entgegengesetzten „Moralen“ zu reden. Schon das Sprachwidrige, der Gewohnheit Widerstrebende, des Ausdrucks Moralen für Formen der Moral deutet auf das Begriffswidrige in der Auffassung Nietzsches hin. Individual- und Sozial-Ethik mögen den Begriffen nach einen Gegensatz zu bilden scheinen; im Leben jedes wahrhaft großen Menschen ist dieser abstrakte Gegensatz überwunden.

Nietzsche erkennt die Vernunft im Willen nicht an, weil er die Vernunft nicht anerkennt, vielmehr den Wert der Logik, den Wert der Wahrheit verneint. — Auch seine Gedanken über das Erkennen, über den Wert der Erkenntnis knüpfen an Schopenhauer an. Durch Schopenhauer, dessen „Welt als Wille und Vorstellung“ richtiger und mit doppelter Allitteration heißen sollte: „die Welt als Wille und Wahn“, ward Nietzsche zum „Pessimisten des Intellekts“.

Schopenhauer, der gelegentlich von „unserem“ in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft befangenen Bewußtsein redet, hält den Verstand im Grunde für ein Vermögen zum Irrtum. Die vom Verstande geschaffene „Welt der Vorstellung“ ist ihm daher ein Trugbild, eine Illusion. Sie ist, wie die Weisheit der Inder sagt, die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt, und gleiche dem Traume, gleiche dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält. In beinahe wörtlicher Übereinstimmung mit diesen Gleichnissen, in denen die Erscheinung der Dinge zum Scheine herabgewürdigt wird, läßt Nietzsche in einer seiner frühesten und merkwürdigsten Schriften: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ den Hochmut des Erkennens und Empfindens „verblendende Nebel um die Augen und Sinne der Menschen“ legen. Während aber Schopenhauer die Irrtümlichkeit der Welt als Vorstellung bejammert, verherrlicht Nietzsche den Wahn. — „Wahrhaftigkeit, erklärt er, ist eine eudämonistische Forderung: dagegen tritt die Erkenntnis, daß die höchste Wohlfahrt der Menschen in Illusionen liegt. — Wenn man den Glauben hat, so kann man die Wahrheit entbehren. Das Leben braucht Illusionen, das heißt für Wahrheiten gehaltene Unwahrheiten. — Die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß es welche sind. — Zwischen Subjekt und Objekt gibt es keine Kausalität, keine

Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten.“ — In diesen Sätzen aus seiner Jugendschrift von 1873 spiegelt sich die wahre Meinung Nietzsches über das Erkennen ab: sein Erkenntnis-Nihilismus, der die Position in der Kunst nimmt, — oder, was für Nietzsche ebenso viel bedeutet: in der Täuschung, der Lüge. In der Kunst heilige sich gerade die Lüge, der Wille zur Täuschung habe in ihr das gute Gewissen zur Seite, behauptet er in der „Genealogie der Moral“. (VII. 472.) „Alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik.“ (I. 9.) — „Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit!“ (Aus dem Entwurf einer Vorrede zur „Geburt der Tragödie“.)

Auch mit dieser Umwertung von Wissenschaft und Kunst, wodurch beide falsch gewertet werden, ist bereits Schopenhauer vorangegangen. Die Kunst galt auch ihm für wesenhafter und von höherem Range als die wissenschaftliche Erkenntnis, weil sie den „Leitfaden des Satzes vom Grunde“, an welchem diese sich forttasten muß, fallen lasse, weil sie, mit einem Worte gesagt, unlogisch sei.

Es war nur eine vorüberziehende Stimmung, eine bald überwundene Phase der „Selbstüberwindung“, in welcher auch Nietzsche einmal, das Urteil Goethes wiederholend, das Wesentliche und Auszeichnende am Menschen in Vernunft und Wissenschaft, des „Menschen allerhöchster Kraft“, erblickte. Der alte Grundton dringt doch überall wieder durch; selbst in dem Werke (Menschliches, Allzumenschliches), das diese Anerkennung der Vernunft enthält. — „Wird die Wahrheit nicht dem Leben, dem Besseren feindlich? — Das Unlogische ist notwendig. Es steckt in den Leidenschaften, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion und überhaupt in allem, was dem Leben Wert verleiht.“ (II. 48.) — „Ich hatte die Lust an den Illusionen satt; — endlich sah ich ein, daß auch unsere Lust an der Wahrheit auf der Lust der Illusion beruht.“ (XI. 134.) So kennzeichnet Nietzsche seine

„wissenschaftliche“ Periode und den Ausgang der Periode, der ihn wieder auf den Standpunkt seiner Jugendschrift zurückbrachte.

Aber er hatte inzwischen Darwin kennen gelernt und folgte Herbert Spencer in der Anwendung des Prinzips der Auslese auf die Entwicklung des Erkennens. Und so kehrt jetzt der Hauptsatz seiner pessimistischen Kritik des Denkens: vom Illusionären in aller Erkenntnis in falscher Darwinistischer Einkleidung wieder. „Der Intellekt hat ungeheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrtümer erzeugt; — einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend.“ — Wären es Irrtümer, wie könnten sie arterhaltend sein? Müssen nicht unsere Vorstellungen mit den Verhältnissen der Dinge übereinstimmen, damit unser Verhalten zu den Dingen durch unsre Vorstellungen bestimmt werden kann? — Nietzsche indes meint: „wer langsam subsumierte, hatte eine geringere Wahrscheinlichkeit des Fortbestehens als der, welcher bei allem Ähnlichen sofort auf Gleichheit riet.“ Denken bedeutet also für ihn so viel wie ungenaues Wahrnehmen, Übersehen der Unterschiede, während es das Absehen von den Unterschieden ist, das Hervorheben des Übereinstimmenden und Einheitlichen in den Dingen. — „Hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher geredet, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben. — Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen das Urteil. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile uns die unentbehrlichsten sind.“ — In diesen Aussprüchen (aus „Jenseits von Gut und Böse“) gipfelt die biologische und zugleich antilogische Erkenntnislehre Nietzsches. Wie ein Kommentar zu diesen Anschauungen erscheint ein Entwurf in den nachgelassenen Werken aus dem Jahre 1881. „Derjenige Glaube siegte,

erhielt sich, heißt es hier, bei dem das Fortbestehen möglich wurde: nicht der am meisten wahre, sondern am meisten nützliche Glaube. Subjekt-Empfindung kann wesentlich falsch sein, aber einziges Mittel der Erhaltung. Der Irrtum Vater des Lebendigen! Wenn wir alles Notwendige in unsrer jetzigen Denkweise feststellen, so haben wir nichts für das „Wahre an sich" bewiesen, sondern nur das „Wahre für uns", das heißt das Dasein-uns-Ermöglichende auf Grund der Erfahrung — und der Prozeß ist so alt, daß Umdenken unmöglich ist. — Alles a priori (!) gehört hierher. — Leben ist die Bedingung des Erkennens, Irren die Bedingung des Lebens und zwar im tiefsten Grunde Irren. Um des Erkennens willen das Leben lieben und fördern, um des Lebens willen das Irren, Wähnen lieben und fördern; dem Dasein eine ästhetische Bedeutung geben, unsern Geschmack an ihm mehren, ist Grundbedingung aller Leidenschaft der Erkenntnis." — Und damit wären wir wieder bei der Kunst angelangt.

Die „biologische", das heißt hier die mißverständlich Darwinistische Erkenntnislehre Spencers (und Nietzsches) gehört übrigens zu den endgültig widerlegten Irrtümern der Spekulation. Eine Vererbung oder „Einverleibung" in dem Maße, dem Übermaße, wie es die Theorie fordern muß, widerspricht einfach den Tatsachen, und so ist der ganze, luftige Bau ohne Halt und Boden.

Die Logik soll nach Nietzsche auf Voraussetzungen beruhen, denen Nichts in der Wirklichkeit entspreche; denn es gebe keine dauernden Dinge, keine gleichen Dinge, überhaupt keine Dinge, Stoffe, Körper. Damit ist der ideale und darum normative Charakter der logischen Begriffe verkannt, auch bliebe es auf dem Standpunkt Nietzsches völlig unerklärlich, wie nur die Logik zu ihren „unwahren", weil unwirklichen Annahmen gelangt sein mag. Gibt es vielleicht auch ein Überleben des Unpassendsten? Dem Begriff der Substanz „entspricht im

strengsten Sinne nichts Wirkliches", behauptet Nietzsche — und gründet selbst die Lehre von der „ewigen Wiederkunft" auf die Beharrlichkeit der Energie. Die „Gesetzmäßigkeit" der Natur soll nur Dank der Ausdeutung und schlechten „Philologie" der Physiker bestehen, welche damit den „demokratischen Instinkten der modernen Seele" entgegenkommen. „Überall Gleichheit vor dem Gesetze!" Die Natur, will Nietzsche dagegen einwenden, habe einen „notwendigen" und „berechenbaren" Verlauf, „aber nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht." — Aber eben dieses und nichts anderes ist Gesetzmäßigkeit, genau dieses und nichts anderes wird seit Galilei unter Gesetzmäßigkeit der Natur verstanden. — „Nicht die logischen Werturteile", erfahren wir in der Vorrede zur „fröhlichen Wissenschaft", „sind die untersten und gründlichsten, das Vertrauen auf die Vernunft ist als Vertrauen ein moralisches Phänomen." Als Vertrauen — vielleicht; aber auch als Einsicht in die Notwendigkeit, die innere Notwendigkeit oder Evidenz der logischen Grundsätze? Wer endlich, wie Nietzsche, die Irrtümlichkeit der Welt, in der wir zu leben glauben, für das „Sicherste und Festeste" hält, „dessen unser Auge noch habhaft werden kann", muß wissen, was Wahrheit ist und folglich anerkennen, daß es Wahrheit gibt. Wie könnte er sonst irgend etwas als Irrtum erkennen, wie überhaupt den Begriff des Irrtums bilden? „Die Wahrheit ist Norm ihrer selbst und des Falschen" hat schon Spinoza bemerkt. Man braucht die Logik, selbst um die Logik zu verneinen, so unmöglich ist es, sie zu verneinen.

„Sobald wir die absolute Wahrheit leugnen, müssen wir alles absolute Fordern aufgeben und uns auf ästhetische Urteile zurückziehen. Dies ist die Aufgabe, eine Fülle ästhetischer, gleichberechtigter Wertschätzungen zu kreieren: jede für ein Individuum die letzte Tatsache

und das Maß der Dinge," schreibt Nietzsche in einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1881. (XII. 40.) Und ähnlich äußert er sich in „Morgenröte": es sollen zahlreiche neue Versuche des Lebens und der Gemeinschaft gemacht werden, denn es gebe keine allein-moralisch-machende Moral. (IV. 162.) — Geben wir wirklich mit der Reduktion der Moral auf Ästhetik die Gesetze in der Moral auf und die unbedingte Forderung der Gesetze? Hat nicht auch die Ästhetik Gesetze? Überall, wo Notwendigkeit, wo Einheit ist, da ist auch Vernunft und Gesetz. Schreibt nicht z. B. Nietzsche selbst (in einem Briefe an Krug 1882): „die Melodie, als die letzte und sublimste Kunst der Kunst, hat Gesetze der Logik, welche unsere Anarchisten als Sklaverei verschreien möchten." (Briefe I. 322.) Und das Wort von der exakten Phantasie hat Goethe gesprochen; es ist die Phantasie des klassischen Künstlers, der klassischen Kunst. Auch als ästhetische Urteile verstanden bleiben die moralischen Urteile absolute Forderungen, deren Gegenstand allgemein gültige Wertbegriffe bilden.

Die Reduktion der Moral auf Ästhetik soll im Sinne Nietzsches nicht ihre Reduktion auf ein ästhetisches Genießen oder Spielen bedeuten. Gemeint ist nicht ein Schaffen in Bildern, sondern das Weiterdichten in Fleisch und Blut: der Mensch selbst soll aus sich ein Kunstwerk machen. Das Bild der Kunst reizt zur Verwirklichung des Bildes, der Held der Tragödie ruft heroische Gesinnung wach. Gemeint ist Nietzsches „neuer Begriff" der Kunst gegen die Kunst der Kunstwerke. Für diese Kunst, die den Menschen über sich hinaus steigert, wie die Griechen, aber nicht (wie diese) „unleibliche Phantasmata" schafft, wollte sich Nietzsche die ganze Immoralität des Künstlers erobern in Hinsicht auf seinen Stoff, die Menschheit. Und diese Kunst ist zugleich die „höhere" Moral — die Moral des Schaffenden.

Überall sonst trennt Nietzsche seine „moralistischen"

Probleme von den rein ästhetischen — und gerade, um sich Freiheit zu schaffen von jenen „rabenschwarzen Problemen“, und „mit seiner reizbaren Redlichkeit“ nicht „ganz in die Moral zu geraten“, flüchtete er sich zeitweilig zur „Kunst der Kunstwerke“.

Nietzsche suchte keine Anhänger; Proselyten zu machen lag ihm völlig ferne. Niemand, erklärte er, habe so wie er vor dem Gefährlichen des freien Geistes gewarnt und zurückgeschreckt. „Ach, warum wollt ihr es auch so schwer haben wie ich?“ läßt er (in „Jenseits von Gut und Böse“) sein Mitgefühl sprechen. Er wollte nur wohlwollende Gegner und selbständige Freunde im Gedächtnis behalten und jedem zur Freiheit Berechtigten die Freude lassen, gleich ihm selber, die Freiheit zu genießen. „Herden sind nichts Gutes — auch nicht, wenn sie dir nachlaufen,“ lautet eine seiner Aufzeichnungen. (XII. 366.) „Das ist nun mein Weg, sprach Zarathustra, wo ist der eure? Den Weg nämlich, den gibt es nicht.“

Und so sollte die Moral Nietzsches nicht für den Durchschnitt der Menschen, die Menge, die „Viel zu Vielen“ bestimmt sein; sie war als Moral der Züchtung und des Privilegiums gedacht und ihre Gesetzestafeln nur für die Wenigen, die Einsamen, aus der Menge Ausscheidenden aufgestellt. „Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, ich bin kein Gesetz für Alle“, sagt „Zarathustra“. Bei der Beurteilung, auch Verurteilung, der Moral Nietzsches ist diese Beschränkung ihrer Vorschriften auf die „Allerwenigsten“ nicht außer acht zu lassen. Es ist die Moral für die Schöpfer und Träger der Kultur der Zukunft, der steile Pfad, der zu dieser Kultur emporleiten soll. Nietzsche will in der Schule und Disziplin „einer hohen und harten Vornehmheit“ einen „neuen Adel“ schaffen, „der allem Pöbel und allem Gewalt-Herrischen Widersacher“ ist. Auf diese neuen Adelsmenschen überträgt er seine höchste Hoffnung; sie sollen

ihm Züchter und Säemänner der Zukunft werden; aus ihnen soll der höhere, stärkere Typus Mensch und schließlich, so träumte er, der Übermensch hervorgehen. Sie bilden „jene Partei des Lebens, welche die größte aller Aufgaben, die Höherzüchtung der Menschheit, in die Hände nimmt, eingerechnet die schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen.“ — Wie sie dies anzufangen haben, wird freilich nicht gesagt.

Die Moral Nietzsches ist nur deshalb so inhuman, der humanen Moral der „Menschlichkeits-Menschen“ so schroff und mit Verachtung widersprechend, weil sie zugleich überhuman sein sollte, bestimmt, den Menschen zu überwinden, den Menschen von sich selber zu erlösen.

6.

In dem Gedankenkreise Nietzsches nimmt die Zarathustra-Dichtung die Stelle der Religionsphilosophie ein. Man kann sich dem Eindruck der religiösen Stimmung, die über dem Werke verbreitet liegt, nicht verschließen. Und dieser Eindruck haftet nicht nur an dem Äußern der Darstellung: „der Sprache Luthers und der Bibel“, er dringt aus der Tiefe der Empfindung hervor. Denn Nietzsche war eine religiös gestimmte Natur; er empfand Ehrfurcht und opferte sich seinem Werke. Sein Atheismus selbst hat religiöse Farbe und Glut. „Zarathustra“ ist der „Frömmste“ aller derer, die nicht an Gott glauben. „Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, heißt es von ihm, die dich nicht mehr an einen Gott glauben läßt?“ „Wir leugnen Gott als Gott“ wird in demselben Sinne im „Antichrist“ erklärt. Mit der Gottlosigkeit des „häßlichsten Menschen“, des Symbols des Atheisten niedriger Gesinnung, von welchem „Zarathustra“ sagt: „du ertrugst Den nicht, der dich sah, du nahmst Rache

an diesem Zeugen!“ hat also Nietzsches eigener Atheismus nichts gemein. Auffallend dagegen ist die Verwandtschaft mit Feuerbach. Auch Nietzsche betrachtet das gesamte Zeitalter der Religion als „Übung und Vorspiel des Menschen, um“, wie er sich ausdrückt, „nach sich Hunger und Durst zu spüren und aus sich Sattheit und Fülle zu nehmen“. Und wie eine Anführung und Umschreibung des leitenden Gedankens der Feuerbachschen Anthropologie erscheint uns das Gleichnis (in „fröhliche Wissenschaft“): „vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einem Gott ausfließt.“ — „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend!“ mahnt Zarathustra, „laßt sie nicht davon fliegen vom Irdischen und mit den Flügeln gegen ewige Wände schlagen! Ach, es gab immer so viel verflogene Tugend!“ — Nietzsche hat Ernst und Tiefe der Empfindung in die religiöse Frage gelegt. Als etwas Ungeheures erscheint ihm die Zerstörung des Gottesglaubens und er verlangt die Lücke auszufüllen, die dadurch in das Geistesleben des Menschen gerissen wurde. „Wer das Große nicht mehr in Gott findet, findet es überhaupt nicht mehr, — er muß es leugnen oder schaffen.“ (XII. 374.) „Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt besaß, ist unter unsern Messern verblutet. Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um ihrer nur würdig zu erscheinen?“ ruft Nietzsche in „fröhliche Wissenschaft“ aus. (V. 164.) „Wenn wir nicht aus dem Tode Gottes eine großartige Entsagung und einen fortwährenden Sieg über uns machen, so haben wir den Verlust zu tragen.“ (XII. 162.) Auch in „Menschliches, Allzumenschliches“ war schon von dem „Troste“ die Rede, der in der Vorstellung eines „werdenden Gottes“, der Vergottung des „Werdens“ liege. „Der werdende Gott ist der mythologische Ausdruck für die wahren Vorgänge.“ (XI. 270.) Aber erst ein

innerer Anstoß, einer jener „erlebtesten“ Gedanken, welche bei Nietzsche die Krisen seines Denkens einzuleiten pflegen, gab diesem Suchen und Drängen nach einem Ersatz für die Religion bestimmtere Richtung und Gestalt.

In der großen einsamen Naturumgebung von Sils Maria, „6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen,“ wie Nietzsche rühmt, blitzte in seinem Geiste die Erinnerung an eine der seltsamsten Lehren des Altertums auf, die Lehre der Pythagoreer von der ewigen Wiederkunft aller Dinge. Und über der Gewalt, mit der ihn dieser Gedanke in jenem Augenblicke traf, vergaß er ganz, daß es nur eine Erinnerung war, die ihn so mächtig bewegte. Er hielt sich von nun an für den Urheber des Gedankens, für den „Ersten, der diese Lehre lehren mußte“. „Höchstens auch schon Heraklit“, schreibt er 1888, „könnte zuletzt die Lehre von der ewigen Wiederkunft, diese Lehre Zarathustras, gelehrt haben.“ (Biographie II. 105.) Einst hatte er ihre Quelle gekannt. In der „unzeitgemäßen Betrachtung“ gegen die Historie führte er es selbst als Meinung der Pythagoreer an: „daß bei gleicher Konstellation der himmlischen Körper auch auf Erden das Gleiche und zwar bis aufs Einzelne und Kleinste wiederkehren müsse“ und scherzte darüber, nicht viel anders als im Altertume Eudemos, ein Schüler des Aristoteles, darüber gescherzt hatte. Die Astronomen, meint er, müßten dann wieder zu Astrologen werden. Der Glaube an die Kreisbewegung alles Geschehens, die cyklische Wiederkehr aller Dinge, ist übrigens orientalischen Ursprungs, er ging aus den Lehren der Babylonier vom Weltjahr oder vom großen Jahr hervor; in der griechischen Philosophie taucht er seit den Pythagoreern immer wieder auf. Nietzsche brauchte also diesen Gedanken nicht erst zu entdecken. Das Neue und Seltsame ist nur die Art, wie er von ihm erschüttert wurde und mit ihm rang, bis er ihn sich „einverleibt“ hatte. Seine Lebensbejahung, sein Lebens-

energismus fand sich auf die stärkste Probe gestellt. „Incipit tragoedia“, so klingt der Aphorismus (in „fröhliche Wissenschaft“) aus, worin zum erstenmal die „neue“ Lehre angekündigt wird. „Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen, und es wird nichts Neues daran sein; — würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder, hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ (V. 265.) Im „Zarathustra“ zittert die durch den neuen Glauben aufgeregte Gemütsbewegung in starken Schwingungen nach. „Zarathustra“ meint „an seinem Wort zu zerbrechen; er wird krank an seinen abgründlichsten Gedanken“ und als er so „seine letzte Tiefe ans Licht gestülpt“ hatte; er muß seine Seele mit neuen Liedern heilen, um sein großes Schicksal zu tragen, das „noch keines Menschen Schicksal war“. „Ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder! Allzuklein auch der Größte! — und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! Ach, Ekel! Ekel! Ekel!“ — Ganz gespenstisch wirkt die Schilderung der „ewigen Wiederkunft“ (in „fröhliche Wissenschaft“) —: „jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große dieses Lebens muß dir wiederkommen und Alles in derselben Reihe und Folge — und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!“ Und „Zarathustra“ wiederholt: „diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht und dieser Mondschein selber und ich und du im Torwege zusammenflüsternd, von ewigen Dingen

flüsternd — müssen wir nicht alle schon dagewesen sein?“ „Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüßt sich wieder, ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.“ Dies also wäre die neue Art Unsterblichkeit, von der wir aber nichts haben, noch merken würden, da eine ewige Wiederkehr des gleichen Lebens für uns genau dasselbe sein müßte, wie dieses unser einmaliges Leben.

Zu beweisen, oder auch nur in irgend einem Grade wahrscheinlich zu machen, ist der Gedanke nicht. Die Frage Nietzsches: „Sind nicht solchermaßen fest alle Dinge verknotet, daß dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also — — sich selber noch?“ enthält statt eines Beweisgrundes einen Trugschluß. In einer Niederschrift (im Sommer 1881) suchte Nietzsche aus der Bemessenheit der Summe der Energie in Verbindung mit der Unendlichkeit der Zeit den Beweis für die „ewige Wiederkunft“ zu führen. (XII. 115 f. und damit übereinstimmend: Horneffer „Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft“, S. 74 f.) „Das Maß der All-Kraft ist bestimmt, nichts Unendliches. Folglich ist die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwicklungen dieser Kraft — auch bestimmt und nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich, das heißt die Kraft ist ewig gleich und ewig tätig: bis zu diesem Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, das heißt alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebar und die, welche aus ihr entsteht und so vorwärts und rückwärts weiter! Alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt.“ — Nietzsche vergaß

bei diesem „Beweise“, daß auch der Raum in demselben Sinne unendlich ist, wie die Zeit. Im unendlichen Raume aber brauchte sich keine einzige Kombination oder Folge der Dinge irgend einmal zu wiederholen, auch wenn die Gesamtsumme der Energie als endlich angesetzt wird. Es müßte sogar wie ein Wunder erscheinen, wie ein absichtlicher Eingriff in das Geschehen, sollte sich irgend eine Kombination oder Entwicklungsreihe in der Natur in genau derselben Weise wiederholen, geschweige denn der Gesamtverlauf alles Geschehens. Bei dieser ganzen Betrachtung bliebe aber noch immer das Antinomische in unseren Unendlichkeitsbegriffen unberücksichtigt, — und dieses macht den Glauben an eine unbedingte Wirklichkeit von Raum und Zeit unmöglich. Die Träumerei vom „großen Jahr des Werdens“ überlassen wir indes, wie billig, dem Kindheitsstandpunkt der Wissenschaft. Aber, beweisbar oder nicht, der Gedanke der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“, der die Zeit zur Ewigkeit macht, ist furchtbar und er ist groß; also muß er für Nietzsche auch wahr sein. Das „neue Schwergewicht“ nennt er den Glauben an die „ewige Wiederkunft“. „Wenn dieser Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln oder vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem: willst du dies noch einmal und noch unzählige Male? würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen!“ (heißt es in dem Werke: „fröhliche Wissenschaft“).

Um nicht selber der Last dieses „Gedankens der Gedanken“ zu erliegen, bedurfte Nietzsche des Trostes und Gegengewichtes einer beglückenden, ihn erhebenden Vorstellung. Wie nach seiner früheren Theorie der tragische Künstler, so schuf er sich einen Mythus, eine lustvolle Vision. Nur wenn der Mensch „ein Übergang ist und ein Untergang“, wenn ein höheres Wesen als er selbst aus ihm hervorgehen soll, ist der Mensch zu ertragen. Nur aus dem Glück des Übermenschen

heraus ist die Wiederkehr auch des Menschen erträglich: „der Übermensch hält sie aus (nämlich die Lehre von der ewigen Wiederkunft) und züchtet damit“. Und so beseligend ist für Nietzsche diese „höchste Hoffnung“, daß er jetzt selber nach dem „hochzeitlichen Ring der Ringe“ begehrt, dem „Ring der ewigen Wiederkunft“ — als der „letzten Bestätigung und Besiegelung“ seines Willens zum Leben.

Aus solchen Stimmungen und Gedanken heraus ist: „Also sprach Zarathustra — ein Buch für Alle und Keinen“ entstanden. Sein „Bestes“ nannte es Nietzsche. Er habe „der Menschheit das tiefste Buch gegeben, das sie besitzt“ — lautet sein eigenes Urteil über das Werk. Er nennt es „ein Ereignis ohne Vorbild, Beispiel, Gleichnis in aller Literatur — das Buch der Bücher“. Für seinen „Sohn“ Zarathustra verlangte er Ehrfurcht. Niemand, „den nicht jedes seiner Worte irgendwann einmal tief verwundet, irgendwann einmal tief entzückt hat“, sollte des „Vorrechts“ genießen dürfen, „an dem halkyonischen Element, aus dem das Werk geboren ist, an seiner sonnigen Helle, Ferne, Weite und Gewißheit ehrfürchtig Anteil zu haben.“ Der „Zarathustra“ ist Nietzsches Antibibel; „eritis sicut Deus!“ den Spruch der Schlange, könnte man ihm als Motto vorsetzen.

Im Fluge und Sturm der Gedanken und Bilder sind die ersten Teile hingeschrieben, ein „Zehn-Tage-Werk“ jeder Teil; jeder Satz, als ob er „zugerufen“ wäre. Nietzsche spricht von den „verschiedenen erhabenen Zuständen“, die er hatte, „als Grundlage der einzelnen Kapitel“. „Das Innigste und über den Himmeln Schwebendste, was je geschrieben wird“, meint er bei der Konzeption des dritten Buches. Und in den Lebenserinnerungen schildert er in Worten, die selbst von der äußersten Ekstase sind, den verzückten Zustand, den Rausch und Schauer während seines Schaffens. — „Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das einen im Tiefsten

erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird, ein vollkommenes Außersichsein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauder und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt. — Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit.“ — Es ist eine Schilderung — aus der Pathologie des Schaffens.

Dennoch sind die ersten Teile noch maßvoll, die Bilder und Gleichnisse klar umrissen; erst im vierten Teile wird die Phantasie zügellos, die Sprache schwülstig und grotesk.

Die ewige Wiederkunft ist der „Zarathustra-Gedanke“, das Thema der Dichtung, das jedes Mal am Schluß eines Teiles wiederkehrt, der Übermensch: Zarathustras Verkündigung und Vision. Das Wort Übermensch will Nietzsche vom Wege aufgelesen haben; er hat es wohl unbewußt Goethe entlehnt, der es zweimal gebraucht, im „Faust“ (— „welch erbärmlich Grauen faßt Übermenschen dich!“) und in der „Zueignung“, dem poetischen Vorwort zu den Gedichten.

„Kaum bist du sicher vor dem gröbsten Trug,
„Kaum bist du Herr vom ersten Kinderwillen,
„So glaubst du dich schon Übermensch genug,
„Versäumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen!
„Wie viel bist du von andern unterschieden?
„Erkenne dich, leb' mit der Welt in Frieden!“

So redet die Wahrheit zum Dichter. Diese zweite Stelle hätte Nietzsche, wenn sie ihm gegenwärtig gewesen wäre, zum Nachdenken über alles Übermenschentum bewegen können.

Der Übermensch ist bei Nietzsche zunächst ein ästhetisches Ideal und erdachtes Wesen, eine Dichtung außer den Grenzen der Erfahrung. Der Dichter, der Künstler ist „Götter-Bildner“. Wie von der Decke der Sixtina Gestalten, über das Maß des Menschlichen gesteigert, still und erhaben niederschauen, so erschienen die künftigen Herren der Erde, die Übermenschen und Götter in der Vision Zarathustras. Aber das künstlerische Ideal soll kein „unleibliches Phantasma“ bleiben. Der Übermensch ist das Bild einer höheren Zukunft des Menschen, das den Menschen reizt, über sich hinaus diese Zukunft zu schaffen. „Wie alles Wollen einen Zweck voraussetzt, so setzt der Mensch ein Wesen voraus, das nicht da ist, das aber den Zweck seines Daseins abgibt. Ein höheres Wesen, als wir selber sind, zu schaffen ist unser Wesen.“ (XII. 210.) Und Zarathustra spricht: „der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde.“ Denn „wo ist Schönheit. Wo ich mit allem Willen *wollen* muß; wo ich lieben und untergehen will, daß ein Bild nicht nur Bild bleibe.“ — „Aller unserer Entwicklung läuft ein Idealbild voraus.“ Der Übermensch ist das Ideal, das auf dem einen Wege der Entwicklung des Menschen, dem Wege seiner „Selbstaufhebung“, erreicht wird. Der andre Weg führt den Menschen *zurück*; es ist der Weg der eudämonistischen sozialen Ideale und an seinem Ende steht der „letzte Mensch“. Zwischen diesen zwei Wegen und Zielen steht die Wahl allein offen.

So ist — nach „Zarathustra“ und den gleichzeitigen Aufzeichnungen — der Übermensch ein höheres Wesen, welches über der ganzen Gattung „Mensch“ erhaben dasteht und aus dem Menschen hervorgehen, durch ihn geschaffen werden soll. Der Glaube an dieses Wesen hat den Glauben an Gott zu ersetzen; zu der ästhetischen kommt die religiöse Bedeutung des Zarathustra-Ideals hinzu. — „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne

Meere blickte, nun aber lehre ich euch sagen: Übermensch. Gott ist eine Mutmaßung, aber ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche als euer schaffender Wille. Könntet ihr einen Gott schaffen? — So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen. Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille; was wäre zu schaffen, wenn Götter — da wären! — Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten. Ach, meine Brüder! Was gehen mich noch die Götter an! — Aber, daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielt ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter."

Eine Art Begründung für diese dichterische Spekulation, wenn nicht den ersten Anstoß dazu, fand Nietzsche im Darwinismus. Warum sollte die Entwicklung in der Natur beim Menschen Halt machen? — „Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein?" spricht Zarathustra zu den Menschen. „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch. — Aufwärts geht unser Weg von der Art zur Überart." Erwägungen gleich diesen müssen sich zur selben Zeit auch Guyau aufgedrängt haben, dem französischen Denker, der in so vielem Nietzsche verwandt ist. Die natürliche Auslese, meint Guyau in seinem Werke: „L'irréligion de l'avenir", könnte sich am Ende in eine moralische und in gewissem Sinne göttliche verwandeln. „Die Entwicklung war vermögend und mußte es sein, Arten, Typen hervorzubringen, höher als es der Typus Mensch ist; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß wir die letzte Stufe des Lebens, des Denkens und der Liebe sind. Wer weiß selbst, ob sie nicht Wesen schaffen wird oder schon geschaffen hat, die den „Göttern" der Alten entsprechen. Solche Wesen verwirklichen vielleicht unser Ideal." (A. a. O. 439. 447.)

Die Idee des Übermenschentums geht bei Nietzsche in ihren Anfängen weit zurück. Sie ist eigentlich schon in der Schrift über Schopenhauer enthalten. Nietzsche brauchte nur die Metaphysik Schopenhauers mit der Transmutationslehre Darwins zu vertauschen und der „Genius und Heilige" in Einer Person, von dem die Schopenhauer-Schrift handelte, war in den Übermenschen transmutiert. Heißt es doch von jenem „wahrhaften" Menschen, daß „wir samt aller Natur uns zu ihm hindrängen, als zu einem Etwas, das hoch über uns steht". Auch in einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1877 erscheint die Idee des Übermenschen als Möglichkeit, als Frage. — „Zukunft in einigen Jahrhunderten: ganz neue Bedingungen für den Menschen, sogar für ein höheres Wesen?" — Festere Gestalt bekommt der Gedanke erst in Verbindung mit dem Problem der Züchtung. In Niederschriften seit 1881 ist viel von der Züchtung eines „stärkeren Typus" die Rede, „in dem unsere Kräfte synthetisch gebunden sind." — „Die körperliche Stärke soll auf Seite des größten Gedankens sein." Ob dies auch physiologisch möglich sei, wird nicht gefragt. — Die „Naturprozesse der Züchtung des Menschen könnten von den Menschen in die Hand genommen werden. — Es könnten ganze Teile der Erde sich dem bewußten Experimentieren weihen". („Die Menschheit darf mit sich experimentieren", wird auch in der „Morgenröte" gesagt.) — „Es müssen Versuche auf tausende von Jahren eingeleitet werden!" — (Da Nietzsche unter diesen Versuchen auch: „Affen zu Menschen erziehn!" aufführt, muß er Darwin gründlich mißverstanden haben.) — „Übrigens könnte man als Individuum dem ungeheuer langsamen Prozeß der Selektion zuvorkommen, in vielen Stücken und vorläufig den Menschen an seinem Ziele zeigen" — das heißt, in der eigenen Person den Übermenschen darstellen.

Nietzsche möchte die Entwicklung des Menschen zum

Übermenschen abgekürzt, beschleunigt sehen; sie soll nicht der unmerklich fortschreitenden und wie zufälligen Wirkung der natürlichen Zuchtwahl überlassen bleiben, sondern durch die auslesende, züchtende Kraft eines übermächtigen, überwältigenden Glaubens planvoll herbeigeführt werden. „Überwindung der Menschheit durch Lehren, an denen sie zu Grunde geht, ausgenommen die, welche sie aushalten" — dies ist sein Weg.

Der Glaube aber, der die Menschheit überwindet und den Übermenschen züchtet, weil er nur von den Mächtigsten an Leib und Seele ertragen wird, — ist der Glaube an die „ewige Wiederkunft". — „Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibt hast, so wird er dich verwandeln! Dein Leben — dein ewiges Leben! — So leben, daß du wünschen mußt, wieder zu leben, ist die Aufgabe — du wirst es jedenfalls. So leben, daß wir nochmals leben und in Ewigkeit so leben wollen! Unsere Aufgabe tritt in jedem Augenblick heran. — Wir wollen ein Kunstwerk immer wieder erleben! So soll man das Leben gestalten, daß man vor seinen einzelnen Teilen denselben Wunsch hat! Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche nach einem andern Leben hinblicken lehrten." Gleichviel ob die ewige Wiederkunft wahr oder nur wahrscheinlich ist, „auch der Gedanke einer Möglichkeit kann uns erschüttern und umgestalten." So schafft der Glaube an die ewige Wiederkunft den Willen, jedem Augenblick unseres Lebens ewigen Gehalt zu geben. „Wer nicht glaubt, hat ein flüchtiges Leben in seinem Bewußtsein. — Immer mehr wird dieser Gedanke siegen — und die nicht daran Glaubenden müssen ihrer Natur nach endlich aussterben. Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig", behauptet Nietzsche. „Jedesmal, wenn in dem Ringe des Menschendaseins dieser mächtigste Gedanke

auftaucht, ist für die Menschheit die Stunde des Mittags.“ Die Lehre der Wiederkunft ist „der Wendepunkt der Geschichte, — die Religion der Religionen“. — Der Glaube an die ewige Wiederkunft schlägt die Brücke zum Übermenschen, nur der Glaube an den Übermenschen macht den Gedanken der ewigen Wiederkunft erträglich: so hängen bei Nietzsche die beiden Glaubenssätze zusammen.

Über seinem hohen Traum der Gottwerdung des Menschen vergaß der Philosoph an die Gebundenheit alles menschlichen Lebens zu denken. Hängt auch nur der nächste Augenblick unseres Daseins von uns ab? Wie viel hängt wirklich von unserem Willen ab? „Das Schicksal ist unerbittlich, und der Mensch so wenig“, klagte einer der Mächtigsten der Erdensöhne, von dem auch das Wort kam: „Denn mit Göttern soll sich nicht messen irgend ein Mensch.“

An der „ewigen Wiederkunft“, diesem „dionysischen“ Glauben, hat Nietzsche auch in der Folge festgehalten, das vierte Buch des Versuchs einer „Umwertung aller Werte“ sollte überschrieben werden: „Dionysos, Philosophie der ewigen Wiederkunft“, — den Glauben an den „Übermenschen“ aber muß er später wieder aufgegeben haben. Im „Antichrist“ ist nicht länger von der „Überart“ des Menschen die Rede — „nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem; der Mensch ist ein Ende“ —, und der Begriff des Übermenschen hat daher nur noch relative Bedeutung: er bezeichnet „Etwas, das im Verhältnis zur Gesamt-Menschheit eine Art Übermensch ist“. Übereinstimmend damit hat Nietzsche schon in „Morgenröte“ erklärt: „wie hoch auch die Menschheit sich entwickelt haben möge — es gibt für sie keinen Übergang in eine höhere Ordnung.“ (IV. 52.) Solche relative Übermenschen, „solche Glücksfälle des großen Gelingens, waren immer möglich und werden vielleicht (!) immer möglich sein. Und selbst ganze

Geschlechter, Stämme, Völker können unter Umständen einen solchen Treffer darstellen". — Es gab also schon eine ganze Menge von Übermenschen, durch die bisherige Geschichte verteilt. Zarathustra hatte freilich das Gegenteil behauptet: „niemals noch gab es einen Übermenschen", — aber „die Dichter lügen zu viel, und auch Zarathustra ist ein Dichter". Eines nur vermißt Nietzsche an dem bisherigen Erscheinen des Übermenschen. Ist auch dieser „höherwertige Typus oft genug schon dagewesen", so war er es „als Glücksfall, niemals aber als gewollt". Und damit sind wir wieder bei der „Züchtung der höheren Menschen" angelangt, dem Jugendtraume Nietzsches. Wir wissen ja, „alle seine Anschauungen begannen sich früh zu bilden, wenn sie auch in seinen Werken erst spät zu Tage treten" und wenn auch, fügen wir hinzu, ihrem Hervortreten jedesmal eine Krisis, eine „Überwindung" voranging. Erworbene Eigenschaften müßten sich künftig ebenso sicher vererben, wie sie sich bisher wahrscheinlich gar nicht vererbt haben, das Genie vor allem müßte erst erblich gemacht werden und der Lauf der Natur sich hierin ändern, ehe jene „Züchtung" ins Werk gesetzt werden könnte.

Die „Höherzüchtung" der Menschheit kann auch nicht, wie Nietzsche glaubte, durch „schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen", durch negative Auslese, erzielt werden, — läge eine solche Vernichtung auch in der Macht irgend eines Menschen. Auch rein gehaltene Rassen degenerieren und dies um so sicherer, je reiner sie gehalten, je strenger sie also auf nahe Inzucht beschränkt werden. Die „Exogamie" hat sich seit den ältesten Zeiten biologisch förderlich erwiesen.

7.

„Der Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, was aus ihm wachsen mußte, vom großen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus . . . . der den Willen wieder frei macht, der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts — er muß einst kommen." („Genealogie der Moral".) — Und er kam. Nietzsche lebte sich immer leidenschaftlicher in die Rolle des Antichrists ein, bis er sich endlich mit ihr, — es ist kein Zweifel, identifizierte. Durch ihn soll das Christentum den Todesstoß empfangen, in einem neuen, höheren Glauben untergehen. In dieser letzten Steigerung und Überspannung aller seiner Kräfte der Verneinung, die ihn zur unmöglichen Aufgabe einer Umwertung aller Werte, voran der christlichen, führte, verführte, begann er sich immer mehr als etwas „Entscheidendes und Verhängnisvolles" zu fühlen, „das zwischen zwei Jahrtausenden steht". An Deussen schreibt er (Sept. 1888) über die „Umwertung aller Werte" — sie sei „eine Aufgabe, welche, wenn sie verstanden wird, die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften spaltet" — (Briefe I. 370) und das letzte, schon im Schauer des Wahnsinns (an Brandes) geschriebene Wort lautet: „der Gekreuzigte".

Die letzte, von Nietzsche selbst noch vollendete Schrift ist der Antichrist, das erste Buch der „Umwertung", — und das ist schade. Die Schrift bringt eigentlich nichts, was nicht besser, weil maßvoller, obschon ebensowenig begründet, bereits die „Morgenröte" gebracht hat. Neu ist nur der vehemente Ton. „Ich heiße das Christentum den Einen großen Fluch, die Eine große innerlichste Verdorbenheit, den Einen großen Instinkt der Rache, dem

kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist, — ich heiße es den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit“ . . . . . So redet nicht der „Freigeist“, nicht der vornehme Denker; es ist die laute Stimme des Entrüsteten, die wir vernehmen — und „niemand lügt so viel als der Entrüstete“, hat ja Nietzsche selbst gesagt. Wie völlig muß er seine eigene schöne Maxime vergessen haben: „gegen die Vergangenheit gerecht sein, sie wissen wollen in aller Liebe. Hier wird unsere Vornehmheit auf die Probe gestellt! Ich merke es, wer mit rachsüchtigem Hange vom Christentum redet — das ist gemein.“ (XII. 186.) — Die Schrift ist beleidigend (— „es ist unanständig, heute Christ zu sein —, in Hinsicht auf Christen wird eine bekannte Herkunfts-Theorie zur bloßen Artigkeit“ —); sie fällt stellenweise ins Possenhafte (— „der Priester ist ein Beafsteak-Fresser“ „Paulus der Dysangelist“ —); sie mißt mit ungleichem Maße und macht dem Christentum die Vernachlässigung von Tugenden wie „Gemeinsinn, Dankbarkeit, Förderung des Gesamtwohls“ zum Vorwurf, die Nietzsche sonst selber nicht anerkennt, sondern „umwertet“; sie ist zuletzt und zuerst durch und durch ungeschichtlich.

Die überlieferte israelitische Geschichte wird für eine bewußte Fälschung durch die Priester, für absichtlichen Priestertrug erklärt — als lebten wir noch im Zeitalter Voltaires. Für die Person des Urhebers des Christentums und die „Psychologie des Evangeliums“ hat sich Nietzsche einen „Typus des Erlösers“ erfunden, von welchem er weiß, daß er der Überlieferung widerspricht. Statt aber deshalb sein Bild als falsch zu erkennen, nennt er die Überlieferung „gefälscht“. Auf „Geschichten von Heiligen“ wende man nicht die wissenschaftliche Methode an — mit dieser Bemerkung setzt er sich leichten Fußes über die gesamte, historisch-kritische Evangelien-Forschung hinweg und folgt seinen aprioristischen Einfällen. „Eine ins Geistige zurück-

getretene Kindlichkeit" (er erläutert dies „physiologisch") „der Instinkt-Haß gegen die Realität, die Instinkt-Ausschließung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl", beides „Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit" — dies sind für ihn die „physiologischen Realitäten, auf denen, aus denen die Erlösungslehre gewachsen ist". — Ohne die wirtschaftlichen Ursachen des Verfalls der antiken, der römischen Civilisation zu kennen (insbesondere das Aufhören der Eroberungskriege und damit des Imports von Sklaven) läßt er das imperium Romanum, diese „Schöpfung aere perennius", durch eine Art unterirdischer Verschwörung, durch „christlichen Dynamit", zu Grunde gerichtet werden. „Diese feige, femininische, zuckersüße Bande (— der Christen) hat die ‚Seelen' diesem ungeheuren Bau entfremdet. Das Christentum war der Vampyr des imperium Romanum." „Die Vornehmheit des Instinkts, der Geschmack, das Genie der Organisation und Verwaltung, der Glaube, der Wille zur Menschenzukunft, das große Ja zu allen Dingen — als imperium Romanum war es sichtbar geworden, der große Stil nicht mehr bloß Kunst, sondern Realität, Wahrheit, Leben."

Alle Farben seiner Palette aber verbraucht Nietzsche und läßt jeden Ton seines Sprachregisters erbrausen, um ein Schauspiel zu schildern: so „teufelsmäßig-göttlich, so sinnreich, so wunderbar paradox zugleich, daß alle Gottheiten des Olymps einen Anlaß zu einem unsterblichen Gelächter gehabt hätten — Cesare Borgia als Papst! Damit war das Christentum abgeschafft! Was geschah? Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom. Dieser Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance. — Das Christentum saß nicht mehr auf dem Stuhl des Papstes, sondern das Leben! Sondern der Triumph des Lebens! Sondern das große Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen! — Und Luther

stellte die Kirche wieder her: er griff sie an . . Die Renaissance — ein Ereignis ohne Sinn, ein großes Umsonst!"

In diesem Prunk und Flug der Rede ist alles falsch. Denn ob ihr Sinn geschichtlich zu nehmen oder symbolistisch zu deuten sein soll — in beiden Fällen hat sich Nietzsche gleich arg vergriffen. Cesare Borgia war nie daran, Papst zu werden, und er war schon vier Jahre tot, — aus Italien weggeführt und in einer Schlacht für seinen Schwager gefallen —, als Luther nach Rom kam, und zehn Jahre, als sich Luther, nicht in Rom gegen die Renaissance, sondern in Wittenberg gegen Mißbräuche der Kirche erhob. Cesare Borgia ist auch kein richtiger Repräsentant der Renaissance. Der Herzog Valentino, äußerte sich über ihn Isabella Este von Gonzaga, macht sich nicht viel aus dem Altertum, das heißt aus den humanistischen Studien und Bestrebungen. „Wir können uns freuen, daß so grausame Instinkte nicht zugleich mit dem Kultus der geistigen Freuden vereinbar zu sein scheinen," urteilt Müntz über Cesare Borgia. Cesare war von väterlicher Seite spanischer Abkunft, die Vorfahren seines Wesens und Charakters aber sind in den Gewaltmenschen des Mittelalters zu suchen, nach dem Muster eines Ezzelino Romano, der Corregi, des Neapolitaners Prignani (bekannt als Urban VI.).

Nochmals: es ist schade, daß der „Antichrist" die letzte, von Nietzsche vollendete Schrift geblieben ist.

Nach der Probe des „Antichrist" zu schließen, ist von den Entwürfen zu den drei übrigen Büchern der „Umwertung" wesentlich Neues kaum zu erwarten. Aus welchem Grunde z. B. die Philosophie eine „nihilistische Bewegung" sein soll, wissen wir schon aus „Jenseits von Gut und Böse" und „Genealogie der Moral". Ebensowenig ist die Charakterisierung der Moral als „die verhängnisvollste Art von Unwissenheit" den Lesern Nietzsches unvertraut. Welche Moral allein damit getroffen sein kann,

ergibt sich aus einer Stelle in „Götzendämmerung“: „Die Moral, insofern sie verurteilt, an sich, nicht aus Hinsichten, Rücksichten, Absichten des Lebens ist ein spezifischer Irrtum, mit dem man kein Mitleiden haben soll.“ (VIII. 90.) Die Frage ist nur, ob es je eine solche Moral gegeben hat. Zu dem Namen: „Immoralist“, dem Titel des dritten Buches, hat Nietzsche selbst den Kommentar bereits geschrieben: (XII. 177): „Man hat gut reden von aller Art Immoralität! Aber sie aushalten können! Zum Beispiel würde ich ein gebrochenes Wort oder gar einen Mord nicht aushalten,“ erklärt er — und bewundert Cesare Borgia.

„Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt.“ — Nietzsches an Wandlungen reiche Entwicklung ist nicht zum Abschluß gekommen; sie ist plötzlich und vorzeitig abgebrochen worden. Wer weiß welche Schwenkung die kleine ihm gläubig folgende Schar noch hätte mitmachen müssen, wäre es ihm beschieden gewesen, Alter und Weisheit, den Doppelgipfel des Lebens, zu erreichen. Über den „Antichrist“ hinaus gab es nur noch Umbiegung des Weges, Umkehr. „Wer gut verfolgt, lernt leicht folgen; ist er doch einmal hinterher.“ Wer weiß, ob nicht Nietzsche dieses sein Wort noch an sich selber wahr gemacht hätte? Und wenn er auch zu künstlerisch veranlagt, zu „romantisch“ war, um in die Bahn einzulenken, welche der Idealismus der deutschen Philosophie, der Idealismus des Willens und der autonomen Vernunft, aufgetan hatte; so war es doch nur ein Zufall gewesen, der ihn, in seiner empfänglichsten Zeit, mit Schopenhauer bekannt werden ließ, statt mit Kant, oder mit Fichte, — vielleicht dem männlichsten Charakter unter unseren Philosophen. In Fichtes absolutistischem Geiste hätte er sogar einen Zug des eigenen Wesens wiederfinden können. Der „Wille zur Macht“ und das Prinzip des „Handelns

um des Handelns willen“ sind nicht allzuweit verschieden. Und wenigstens in der flammenden Bewunderung Napoleons würde sich Nietzsche mit Fichte verstanden haben, — ebenso wie er sich hierin mit Goethe eins wußte. Fichtes Urteil über Napoleon: sein individueller Wille sei ausgerüstet mit der formalen Kraft des sittlichen Willens — trifft in der Tat mit Nietzsches Worte von der „Synthesis von Unmensch und Übermensch“ der Sache nach zusammen. Auch machte schon Fichte, ganz wie später Nietzsche, auf den Zusammenhang mit Corsica aufmerksam, um den „Fall“ Napoleon zu erklären.

Man wird sich den nicht zum Führer wählen, der stets „ein anderer ward, sich selber fremd“ und immer wieder „sich selbst entsprungen“ ist. Um ein führender Geist zu sein, fehlte es Nietzsche, nicht etwa an einem „System“, wohl aber seinen Gedanken an der festen Position. — Sollen wir glauben, daß allein der Wille wirkend und „die Welt, von Innen gesehen: Wille zur Macht ist — und nichts außerdem“, oder ist eben dies „das Verhängnis von Irrtum, daß der Wille etwas ist, das wirkt“, während wir heute „wissen, daß er nur ein Wort ist?“ In demselben Werke, das den Titel: „der Wille zur Macht“ führen sollte, wird dem Menschen „der Wille genommen, in dem Sinne, daß darunter kein Vermögen mehr verstanden werden darf, — der Wille wirkt nicht mehr, bewegt nicht mehr“; „er begleitet bloße Vorgänge, er kann auch fehlen.“ Ist das „asketische Ideal: der Schutz- und Heilinstinkt des degenerierenden (also geschwächten) Lebens“? oder ist „der Asketismus: Natur, Bedürfnis, Instinkt gerade der geistigsten Menschen, als der stärksten“? Das Eine wie das Andere ist Nietzsches Lehre. Ist die Renaissance, wie jede große Zeit, schon an sich ein Ende, oder hat Luther ihr ein Ende gemacht? Wenn der Verbrecher ein „décadent“ sein soll, wie kann er zugleich „der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen“ sein? Beide Er-

klärungen stehen friedlich unter der Decke eines und desselben Buches beisammen. Und wenn die Logik wirklich nichts Besseres ist als die „begriffliche Verständlichkeit des Daseins — selbst für Idioten", wie darf es dann Nietzsche tadeln und beklagen, „daß selbst auf den Universitäten Logik als Theorie, als Praktik auszusterben beginnt". — Noch im Jahre 1880 schrieb Nietzsche: „ich will der fanatischen Selbstüberhebung der Kunst Einhalt tun, sie soll sich nicht als Heilmittel gebärden, sie ist ein Labsal für Augenblicke, von geringem Lebenswerte: sehr gefährlich, wenn sie mehr sein will." (XI. 347.) Und sechs Jahre später (im Entwurf einer Vorrede zur Geburt der Tragödie) ist die Kunst wieder zur einzigen Lebensmacht und Macht über das Leben erhoben. Sie ist „die Erlösung des Erkennenden, die Erlösung des Handelnden, die Erlösung des Leidenden" — „die Kunst und nichts als die Kunst!" So schließt sich der Ring der Gedanken und biegt zu der Weltanschauung der Jugend Nietzsches, zur „Geburt der Tragödie", um. „Fast jeder gute Schriftsteller schreibt nur ein Buch" meinte Nietzsche; das Buch, das er geschrieben, ist „die Geburt der Tragödie." — Nietzsche besaß in ungewöhnlichem Grade die Fähigkeit, die Dinge anders zu sehen, als sie der Gewohnheit und dem Herkommen erscheinen, sie neu zu sehen und von entgegengesetzten Seiten zu zeigen; — die Gabe, den Widerstreit der Ansichten auszugleichen, den Gegensatz zur höheren Einheit zu verbinden: die synthetische Gabe des Philosophen war ihm nicht in demselben Maße zu eigen.

Nur wer ein „Seher" der Gegenwart ist, kann auch ein Prophet und Führer der Zukunft sein. Hat Nietzsche nicht die Lebenskraft und Erneuerungsfähigkeit des Christentums unterschätzt? Die soziale Frage, die bedeutungsvollste der Gegenwart und eine der folgenschwersten der Zukunft, betrachtet er in seiner späteren Zeit nur noch als Ausfluß der „Dummheit und Instinkt-

Entartung“ — „über gewisse Dinge fragt man nicht“ ist alles, was er schließlich darüber zu sagen hat; als hätte nur böser Wille die Frage gestellt, als wäre sie nicht durch wirtschaftliche Ursachen gestellt worden. Durch kein noch so großes Nietzsche-Wort, Zarathustra-Wort läßt sie sich wieder aus der Welt schaffen. — Bei seinen Ideen von einer Höherzüchtung des Menschen hat Nietzsche die Frauen vergessen. Er glaubte über das Weib orientalisch denken zu müssen und stellte sich hierin — er, „der gute Europäer!“ — „auf die ungeheure Vernunft Asiens, auf Asiens Instinkt-Überlegenheit: — das Weib ein Besitz, ein verschließbares Eigentum, etwas zur Dienstbarkeit Vorbestimmtes und in ihr sich Vollendendes.“ — „Man gründet eine Institution nie und nimmermehr auf eine Idiosynkrasie, man gründet die Ehe nicht, wie gesagt, auf die Liebe.“ — Nietzsches Vorstellungen über die Ehe richten sich nach dem Muster gewisser aristokratischer und etwa noch bäuerlicher Ehesitten. Seine Urteile über die Frauen aber entbehren, wie schon Malwida von Meysenbug bemerkte, der Grundlage einer genügenden Erfahrung. Sie bewegen sich zwischen den äußersten Gegensätzen und es wäre ein Leichtes, auch hier Nietzsche zum Zeugen gegen Nietzsche anzuführen. —

Mit der Schilderung des Lebens und des Charakters ihres Bruders hat sich Frau Förster-Nietzsche ein Denkmal schwesterlicher Liebe gesetzt. Und wer wird nicht gerne zugeben, daß, mögen Haß und Abneigung schärfer sehen, die Liebe tiefer sieht; sie sucht das Wesen zu erfassen, jene bleiben an den Widersprüchen der Erscheinung haften. Zu Nietzsches Wesen aber gehören die Widersprüche. Man nennt ihn eine „polyphone“ Natur und bewundert die Vielseitigkeit, die „Vielsaitigkeit“ seines Geistes; wir vermissen den Zusammenklang. Größe ist Einfachheit, ist Einheit. Nietzsche ist eine zwiespältige Natur. Er war zur Verehrung geneigt und

hatte zugleich den Trieb zu schärfster, kältester Kritik. Und da er seine Verehrung jedesmal ins Maßlose steigerte und übertrieb, so mußte er immer wieder mit „tempelschänderischem Griff" das Bild zerstören, vor dem er eben erst angebetet hatte. Wo er nichts zu verehren hatte, da schuf er sich selber für seine Verehrung einen Gegenstand; er erfand den „Freigeist", er erdichtete den „Übermenschen". Hat er nicht auch diesen Götzen selbst noch zertrümmert und an seiner Stelle das Bild des vornehmen Menschen, des Macht-Menschen errichtet?

Ungemein empfänglichen Geistes ließ sich Nietzsche eine Zeitlang von allen Strömungen, von jeder Stimmung der Zeit ergreifen. Sie alle klingen einmal in seiner „brausenden Seele" wieder. Er hat jede durchlebt, an jeder gelitten und sich aus allen befreit. Sein negativ-kritischer Verstand ließ ihn bei keiner verweilen und trieb ihn von Standpunkt zu Standpunkt fort. „Ich habe — so sagt er von sich — das Talent nicht, treu zu sein und was schlimmer ist, fügt er hinzu, nicht einmal die Eitelkeit, es zu scheinen." Jeden Gedankengang, den er einschlug, lief er bis ans Ende, bis übers Ende hinaus. Wir sehen ihn mit Schopenhauer beginnen und in der Kunst die Rettung vor der Verneinung des Willens, die Rechtfertigung des Daseins suchen. Er schwärmte für Wagner und das „ältere" Griechentum und setzte überschwengliche Hoffnungen auf eine „deutsche Wiedergeburt der hellenischen Welt" in das neue Deutsche Reich. Als eins der Werkzeuge dieser Kulturerneuerung galt ihm die Zucht des preußischen Soldaten. Aus dieser Romantik seiner Jugend wurde er plötzlich herausgerissen. Er wandte sich zur Aufklärung um und huldigte zeitweilig dem Geiste der Wissenschaftlichkeit. Nicht lange — und er empfand, wie die Zeit selbst, Ungenügen am bloßen Wissen. Jetzt erwachte in ihm ein immer tiefer bohrender Argwohn gegen alle modernen Ideen, gegen deren Quellen und Grundlagen. Er hatte den „Weg zu sich selber" gefunden

und dieser führte ihn immer ferner von den Zeitgenossen, über immer steilere Pfade, auf die einsamste Höhe — neben dem Abgrund.

Nietzsche war von Hause aus eine sich zersetzende Organisation. Sein verehrendes Gemüt lag in beständigem Kampfe gegen den Argwohn seines Verstandes. „So viel Mißtrauen, so viel Philosophie", ist sein Satz. Er überspannte jede Anhänglichkeit, jede Freundschaft, jede Bewunderung, bis sie ihm durch das Übermaß zum Ekel wurde und er selbst sich in den erbittertsten Widersacher verwandelte. Wie die Trümmer eines großen Geistes, dem es aber an seelischem Gleichgewichte gebrach, liegen die Bruchstücke seiner Werke, liegt sein Werk in Bruchstücken vor uns: eine Philosophie in Aphorismen!

Goethe kannte das Unselige in jeder genialen Natur und wußte, daß sie an ihren inneren Gegensätzen leide. Aber Goethe, der große erzieherische Geist, der Selbstbildner und Selbstvollender, hat auch das Genie in sich erzogen und frei gemacht. Über Nietzsche ist das Genie Herr geworden. Auch hierin ist Nietzsche Rousseau ähnlich; gleich diesem stellt auch er in seiner Person und durch sein Geschick die Tragik des Genies dar.

In den Schriften Nietzsches gibt sich die moderne Seele zu erkennen; jede ihrer Regungen spiegelt sich in ihnen wieder, jede ihrer Stimmungen kommt darin zu Worte. Selbst die aphoristische Form, das Aufleuchten der Gedanken in Gestalt plötzlicher Eingebungen und Erhellungen, erscheint wie ein Symbol der Unrast der Zeit, ihres Mangels an einheitlicher, geschlossener Anschauung der Dinge und des Lebens. Nietzsche „resümiert die Modernität", um ein Wort, das er von Wagner gebrauchte, auf ihn selbst anzuwenden. Zwar bekämpft er das moderne Bewußtsein in dessen wesentlichsten Richtungen, den Idealen der Zeit stellt er seine Gegenideale gegenüber; aber noch aus diesem Gegensatz heraus redet

das moderne Bewußtsein. Die Waffen dieses „Kämpfers gegen seine Zeit“ sind ihm von der Zeit selbst geliefert worden: der Atheismus Schopenhauers, Darwins Entwicklungslehre und was man in der Philosophie den Positivismus nennt. Auch bekämpft man so leidenschaftlich nur, was dem eigenen Wesen zugleich entgegengesetzt und verwandt ist.

Der Grundton der Philosophie Nietzsches ist schrankenlose, leidenschaftliche Liebe zum Leben; wie in die Farbe des Lebens selbst getaucht erscheinen die Gedanken und Sentenzen dieser Philosophie.

Nietzsche verherrlicht das Leben, das große, mächtige, aufsteigende Leben, — das Leben, nicht nur, wie es war, wie es ist, sondern vor allem, wie es werden könnte, durch uns werden könnte, werden soll! Eine vornehme Rede seines „Zarathustra“ lautet: „Was uns das Leben verspricht, das wollen wir dem Leben halten.“ Es hat im Altertum einen Philosophen gegeben, den man den „zum Sterben Überredenden“ nannte; Nietzsche ist der Philosoph, der zum Leben überreden will. Nichts vom Leben soll abzurechnen, nichts in ihm entbehrlich sein, am wenigsten aber das große Schicksal, das große Leiden. Der tapfere und stolze Mut, womit Nietzsche das eigene Leiden trug und bezwang, beweist, wie ernst es ihm war mit dieser Wertschätzung des Leidens in der Gesamtschätzung des Daseins. Den Pessimismus der Lebensverneinung kehrt Nietzsche in den Heroismus der Lebensbejahung um; er ist der äußerste Gegensatz eines pessimistischen Philosophen. Er gibt dem Pessimismus das Tatsächliche, worauf sich dieser beruft, zu, zieht aber daraus entgegengesetzte praktische Konsequenzen. Gerade in den pessimistisch gedeuteten schlimmen Seiten des Daseins sieht er die stärksten Anreize, das Leben zu bejahen, tiefer zu erfassen, umfänglicher zu gestalten. Die Freude, die „Zarathustra“ auf Erden pflanzen möchte, hat nichts mit Sucht nach Genuß oder Trachten nach Behagen ge-

mein. Es ist die Freude des Schaffenden, nicht des Genießenden, die Freude des Furchtlosen und Unerschrockenen, der das Leben ehrt, weil es ihm den größten Widerstand entgegensetzt. — „Wirklich den Pessimismus überwinden, — ein Goethischer Blick voll Liebe und gutem Willen als Resultat“ spricht nicht dies schöne Wort die Summe seiner Bestrebungen aus?

Mit dieser Verklärung des Lebens, diesem Lebensenthusiasmus Nietzsches hängt auch die aristokratische, individualistische Tendenz seiner Philosophie wesentlich zusammen. Nur der große Mensch vermag das große Leben zu ertragen, das Leben groß zu führen. Und soll das Leben noch gesteigert werden, so ist die höchste Entfaltung des Individuums die Vorbedingung dazu. Das Leben braucht zu seiner vollen Entwicklung die Vielheit der Typen, die Ungleichheit, den Unterschied des Ranges. Das „Problem des Ranges“ erschien Nietzsche eine Zeitlang als das wichtigste Problem, als das Problem des Lebens selber. Er ist „der Lehrer der Rangordnung“. Nicht um Glück oder Behagen: um Macht und Rang wird der Kampf des Lebens gekämpft; das Prinzip des Lebens ist der „Wille zur Macht“. Man muß den Willen haben, „selbst zu sein, sich abzuheben“, man muß, um es mit dem Worte zu sagen, das Nietzsche dafür geprägt hat: „das Pathos der Distanz“ haben. Nietzsche prophezeit einen neuen Adel, eine kommende Aristokratie, nicht des Standes, noch weniger des Besitzes, sondern des Geistes und des Charakters. Er prophezeit eine neue „herrschende Rasse“. „Das Beste soll herrschen, das Beste will auch herrschen! Und wo die Lehre anders lautet, da fehlt es am Besten“, sagt „Zarathustra“. In der demokratischen Nivellierung sieht Nietzsche das Zeichen des Niederganges, die drohendste Gefahr des Verfalls, der „Vertierung“ des Menschen. Und da er überzeugt war, daß die Grundsätze der herrschenden Moral die demokratische Bewegung begünstigen und sanktionieren, so bekämpft und verwirft

er diese Moral. Sein Kampf gegen die Moral entsprang nicht einem Haß gegen die Moral, sondern seiner Liebe zum Leben. „Die Moral verneint das Leben", so glaubt er, und damit ist die Moral in seinen Augen verurteilt.

An diesem Punkte ist er am meisten mißverstanden worden, am leichtesten falsch zu verstehen. Nietzsche will die Moral nicht einfach nur verneinen, er will sie überbieten, durch eine, wie er dafürhält, höhere Lebensordnung ersetzen. Es war nicht im entferntesten die Absicht des aristokratischen Denkers, der die Autorität zur guten Sitte zählte und erklärte: „jede Sitte ist besser als keine Sitte," die Menschen von Zucht und Autorität loszubinden, Sitte und Sittlichkeit, im gemeinen Sinne des Worts, abzuschaffen. Nicht hinter die Moral zurück; über die bisherige Moral hinauf will sein Weg weisen. Die schon sprichwörtlich gewordene „blonde Bestie" ist nicht ein Ideal Nietzsches, sondern sein Symbol für den Menschen vor der Kultur, den Menschen der Natur, sein Symbol für eine prähistorische, prämoralische Tatsache und was ihm daran so anziehend erschien, ist die noch ungebrochene Kraft der Natur, nicht das Bestialische dieser Natur. Wohl mag er im Ungestüm des Angriffes, vielleicht auch aus Liebe zu Paradoxien, aus Lust am Gefährlichen, sein Ziel überflogen haben; aber, was er eigentlich beabsichtigte, ist für jeden, der sehen will, deutlich zu sehen. Er fühlte sich im Gegensatz zur Moral der Gleichheit, weil er, und dies mit Recht, die allgemeine Gleichheit und den gleichen Wert von Mensch und Mensch leugnet, und in dem Glauben an diese Gleichheit ein Unrecht gegen die Ungleichen erkennt. Der Moral der Gleichheit, der „Sklavenmoral", wie er sie taufte, stellt er daher seine Moral der Ungleichheit gegenüber, und diese „Herrenmoral" wendet sich mit ihrer höheren Pflicht und Verantwortlichkeit nicht an die Menge, sondern an die Wenigen und Aus-

erwählten, die sich von der Menge abheben, über sie erheben. Eine auch noch darüber stehende allgemeinmenschliche, richtiger sogar allgemein-vernünftige Moral erkannte er nicht an. Den tiefsten Gedanken des deutschen Idealismus hat er nicht durchlebt.

Indem Nietzsche die Forderungen des Lebens immer höher wertete und den Blick auf künftige Möglichkeiten des Lebens hinaus schweifen ließ, mußte er zuletzt über die Grenzen der Menschheit hinausgeraten. Auch der größte Mensch erschien ihm nun zu klein, die aufs Höchste gespannten Forderungen zu erfüllen, den Überreichtum jener Möglichkeiten auszuschöpfen. Nur ein übermenschliches Wesen vermöchte über alles Leid, alle Schwere des Lebens zu triumphieren und „was der ganzen Menschheit zugeteilt ist", in seinem Selbst zu umfassen, ohne zu zerscheitern.

So entwickeln die wesentlichsten Gedanken Nietzsches: der aristokratische Individualismus, die neue „Herrenmoral", das Übermenschentum, alle nur das eine Grundthema seiner Philosophie: die Verklärung und Vergöttlichung des Lebens.

Es ist leicht, die Irrtümer Nietzsches zu sehen, ihm seine Widersprüche vorzuhalten, über die Schroffheit und Feindseligkeit mancher seiner Aussprüche Entrüstung zu zeigen; und es mag nützlich sein, vor Mißverständnissen zu warnen und mehr noch, dem Mißbrauch seiner Sätze entgegenzuwirken. Mehr und mehr aber wird man lernen, ihn aus dem Ganzen seiner Anschauungen heraus zu verstehen: als den, welchen die Zeit nötig hatte. Ihren Mängeln hält er seine Ideale entgegen. Er stellte ihr vor allem den Grundwert der starken, selbsteigenen Persönlichkeit vor Augen und brachte ihr die Gefahren des Gleichschätzens und Gleichmachens eindringlich zum Bewußtsein. Er, der Leidende, lehrte sie erst wieder Liebe zum Leben, zu allem, was darin stark und groß ist, und gab ihr zugleich ein heldenhaftes Beispiel dieser

Liebe. Die Tragik seines Lebens wird überstrahlt von der hochgemuten Stärke seines Willens, der Heiterkeit seiner künstlerischen Seele. Sein Leben ist der einzige wahre Kommentar zu seiner Lehre. Endlich aber: man wird ihn lesen und wiederlesen als einen der wenigen ganz großen Stilisten unserer Sprache. „Mit der deutschen Sprache," durfte er von sich sagen, „verbindet mich eine lange Liebe, eine heimliche Vertrautheit, eine tiefe Ehrfurcht." (Briefwechsel I. S. 455.)

Nietzsche hat die Ausdrucksfähigkeit unserer Sprache erweitert und unsere Literatur mit ein paar Meisterwerken der Sentenz bereichert. Er hat ihr im „Zarathustra" eine eigenartige symbolistische Dichtung gegeben, worin das Erleben seiner Gedanken und alles, was er an Freundschaft erfuhr, an Gegnerschaft erregte, ins Allgemeine und Typische erhoben wird. Er hat Probleme aufgeworfen, aufgegraben, welche die Philosophie der Kultur und Moral noch beschäftigen werden. Der Weg aber, den er selbst zu ihrer Lösung zeigte, ist verbaut. Man kann das Genie nicht züchten; denn das Genie wird nicht vererbt. Immer wieder werden aus der Menge die „großen Einzelnen", die Schöpfer-Menschen auftauchen, aber wie weit auch ihre geistige Fortwirkung reichen mag — und sie reicht ins Unermeßliche, weil sie lebendig bleibt und immer weiter fortgetragen, übertragen wird, — biologisch betrachtet, ist der große Mensch ein Ende. Er ist der Abschluß einer Entwicklung, auf welche hin lange gespart, lange gesammelt worden ist.

Der einzige Weg, den Typus des Menschen zu erhöhen, ist die Hebung des Niveaus der Menschen, der Menge. Je höher das Postament gehoben wird, um so höher erhebt sich auch die das Postament überragende Säule. Aber auch der höchste Einzelne bleibt ein Mensch. Er wird nicht den Dünkel hegen, etwas Übermenschliches, der „Übermensch" zu sein, — und je größer er ist, um so weniger. Mit der Größe wächst auch die

Höhe der Ziele und das Gefühl des Abstandes der Werke von den Zielen.

Immer wird der Mensch an das Übermenschliche glauben, mag er es nun das Göttliche nennen, oder das Ideale. Ohne ein Ideal über sich zu haben, kann der Mensch im geistigen Sinne des Wortes nicht aufrecht gehen. Dieses Übermenschliche, Vorbildliche ist die Welt der geistigen Werte; — auch der Größte hat diese Welt noch über sich, wie er sie zugleich in sich trägt. Diese Werte aber, die das Handeln des Menschen leiten und seine Gesinnung beseelen, werden nicht erfunden, oder durch Umwertung neu geprägt; sie werden entdeckt und gleichwie die Sterne am Himmel treten sie nach und nach mit dem Fortschritte der Kultur in den Gesichtskreis des Menschen.

Es sind nicht alte Werte, nicht neue Werte, es sind die Werte.

Namenregister.

Aristoteles 135.
Äschylos 3. 50.

Baumgartner, Frau 95.
Böcklin 29.
Borgia, Cesare 84. 98. 149. 150. 151.
Bourget 7.
Brandes, G. 8. 13. 14. 25. 57. 147.
Buckle 5.
Buddha 90.
Burckhardt, J. 60.
Byron 68.

Carlyle 78. 79.

Darwin 77. 104. 105. 106. 107. 128. 129. 142. 143. 157.
Descartes 61.
Deussen 147.
Dühring 113.
Dürer 40.

Erasmus 62.
Eudemos 135.

Feuerbach 134.
Fichte 86. 151. 152.
Fischer, Kuno 42.
Förster-Nietzsche, Elisabeth 43. 154.

Galilei 130.
Gobineau 114.
Goethe 51. 63. 75. 80. 93. 101. 125. 127. 131. 140. 152. 156. 158.
Gonzaga, Isabella d'Este v. G. 150.
Grote 118.
Guyau 142.

Hegel 48. 72.
Helvetius 64.
Heraklit 61. 94. 135.
Herder 93.
Horneffer 137.
Hugo, V. 45.

Kallikles 86.
Kant 42. 92. 102. 151.
Kepler 70.
Klinger 29.
Kongfutse 78.
Krug 131.

Lamarck 107.
Larochefoucauld 42. 92.
Lessing 3.
Lombroso 65.
Luther 27. 133. 149. 150. 152.

Macaulay 26.
Malthus 104.
Meysenbug, M. v. 14. 154.
Montaigne 41.
Moses 78.
Müller, P. E. 118.
Müntz 150.

Napoleon 85. 152.
Newton 93.
Nietzsche, Franziska, geb. Oehler 12.
Nietzsche, Ludwig 12.

Petrarca 62.
Plato 57. 65.
Plutarch 109.

Rée, P. 14. 15. 59. 64. 118.
Ritschl 12.
Rolph 105.
Rousseau, J. J. 21. 76. 77. 108. 122. 156.

Salomé, Lou 15.
Schiller 51.
Schopenhauer 3. 4. 5. 6. 39 f. 46. 47. 48. 49. 54. 58. 60. 61. 72. 80. 82. 89. 90. 96. 99. 103. 106. 107. 124. 126. 127. 143. 151. 155. 157.
Seydlitz, R. v. 15. 19.
Shakespeare 50.
Sokrates 4. 6. 11. 50. 63. 65. 102.
Sophokles 63.
Spencer, H. 128. 129.
Spinoza 70. 92. 103. 124. 130.
Stein, H. v. 88.
Strauss, D. 3. 4. 17. 106.

Voltaire 6. 62. 148.

Wagner, R. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 15. 43 f. 54. 58. 59. 60. 63. 68. 69. 74. 99. 155. 156.
Welcker 118.

Zeno 100.
Zoroaster 78.

Sachregister.

Adel, der neue A. 132. 158.
Anhänger 88. 132.
Antichrist 8. 18. 91. 93. 120. 124. 133. 145. 147 f. 150. 151.
Aphorismus, aphoristisch, 7. 17. 156.
Apollinisch 49 f. 52.
Aristokratie 112. — der Zukunft 158.
Aristokratischer Denker 5. 159.
Aristokratische Gesellschaft 83, s. auch u. Vornehmer Mensch.
Aristokratischer Radikalismus 10.
Aufklärungszeit, die N.' 58. 62. 67. 70. 155, s. auch u. Intellektualismus und Positivismus.
Autonomie des Willens, autonomes Wollen 101. 102.
Autopsychologie N.' 95.

Bildungsphilister 4.
Biographisches über N. 12 f. 96.
Blonde Bestie 108. 120. 159.
Böse, das 97.
— ästh. Bedeutung des Bösen 84.
Buddhistisch 47. 107.

Charakter und Persönlichkeit N.' 9. 11. 19 f. 96. 156. Selbstcharakteristik N.' 18.
Christentum 113. 114. 120. 147. 148. 149. 153.
— „idealisiertes, katholischer Art" 45.

Darwinismus 106, 142, s. auch u. Züchtung.
Darwinistische Erkenntnislehre 128 f.
Demokratische Bewegung 113. 114. 158.
Dionysisch 49. 50. 52. 81. 98. 106. 145.
Dionysos 6. 49. 50. 97. 145.
„Der Einzige und sein Eigentum" 86.

Erkenntnistheoretisches, s. u. Vernunft und Wahrheit.
Europäer-Buddhismus 90.

Frauenfrage 154.
Freigeist 62. 72. 148. 155.
Freundschaft 14. 15.
„Fröhliche Wissenschaft" 7. 84. 105. 130. 134. 136. 138.

„Geburt der Tragödie" 3. 4. 6. 40. 46 f. 48. 49. 53. 61. 82. 127. 153.
„Genealogie der Moral" 7. 8. 17. 20. 40. 42. 64. 70. 77. 112. 115. 121. 122. 123. 127. 147. 150.
Genie, Genius 69 f. 77 f. 80. 161.
Geschichte 5. 72. 73. 74.
„Götzendämmerung" 7. 17. 52. 100. 105. 113. 150.

Herdentier-Moral 65, s. auch u. Sklavenmoral.
„Herrenmoral“ 116. 117. 119. 120. 124. 159. 160, s. auch u. Moral des Privilegiums, vornehme Moral.
Historie: vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben 4. 135.

Ideal, Ideale 20. 56. 60. 156. 159. 160. 162.
„Argonaute des Ideals“ 75.
Ideal der Athene 64.
„Jenseits von Gut und Böse“ 7. 26. 33. 45. 55. 76. 83. 99. 105. 110. 114. 116. 117. 119. 120. 122. 128. 132. 150.
„Immoralist“ 10. 88. 151.
Individualismus 10. 102. 160.
Intellektualismus N.' 63. 67 f., s. auch u. Aufklärungszeit und Positivismus.

„Kämpfer gegen seine Zeit“ 10. 157.
Krankheit N.' 13 f.
Kultur 54 f. 162.
Bedingungen der Kultur 73 f. 81.
Kulturideal N.' 81.
Kulturschöpfung 53 f. 73.
Kultur der tragischen Erkenntnis 53. 54.
Kultur des Verstandes 67.
Kultur der Zukunft 132.
N., der Philosoph der Kultur 54.
Kunst 42. 47 f. 52. 59. 63 f. 70. 127. 129. 131. 153. 155.

Lebensenergismus 81. 135.
Lebensenthusiasmus 157 f.
Lesen und Schreiben 26.
Logik 70. 126. 129 f. 131. 153, s. auch u. Vernunft u. Wahrheit.

Materie 62.
„Menschliches, Allzumenschliches“ 6. 9. 18. 26. 59. 60. 68. 70. 81. 91. 97. 115. 127. 134.
Metaphysik 47. 54. 59. 61. 67. 68. 75.
Mitleid, Mitleiden 21. 91 f. 96. 110.
Modern, moderner Mensch 115.
Modernität 115.
Moral 10. 64 f. 82. 89. 107 f. 131. 132. 133. 158 f.
doppelte M. 121, s. auch u. Herrenmoral, Sklavenmoral.
Moral als Problem 54. 85. 86 f. 88 f.
Moral der Rasse und des Privilegiums 111. 132.
Moral der Züchtung 132.
Prinzip der Moral 103. 124.
Reduktion d. Moral auf Ästhetik 131.
Vorgeschichte der Moral 121.
Vornehme Moral 108. 111.
„Moralen“ 114. 125.
„Morgenröte“ 7. 62. 66. 84. 88. 91. 131. 143. 145. 147.
Musik 48 f. 51.
Musikdrama 3. 43 f.
Musikalisches der Sprache N.' 25. 28. 29.

Nietzsche als Dichter 29 f.
N. als Philosoph 39 f. 42. 55.
N. und Rousseau 76 f. 108. 122. 156.
Nihilismus 90. 127. 147.
Nihilistisch 72. 107. 150.

„Pathos der Distanz“ 110. 116. 158, s. auch Rang, Rangordnung.
Perioden der philosophischen Entwicklung N.' 57 f.
Pessimismus 47. 58. 108. 157. 158.
romantischer und dionysischer P. 98 f.
„Pessimist des Intellekts“ 126.
Pessimistisch 128.
Philosoph und Philosophie 55 f.
Philosoph der Zukunft 76.
„Physiologie der Ästhetik“ 8.
Positivismus 34. 62. 72. 157.

Rang, Problem des Ranges 110 f. 158.
Rangordnung 111.
N., „der Lehrer der Rangordnung“ 158.
Rassenmischung 114.
Raubmensch 84.

Raubtierspecies Mensch, die solitäre 121.
Religion 68. 75. 134 f. 142. 145.
Religionsphilosophie 133.
Religiös gestimmte Natur N.' 133.
Romantik, romantisch 58. 72. 151. 155, s. auch u. romantischer Pessimismus.

„Schopenhauer als Erzieher" 4. 40. 55. 75. 79. 80.
„Schriften und Entwürfe aus den Jahren 1872—1876" 25. 26.
Schriftsprache und Rede 26. 27.
„Sklavenmoral" 116. 117. 119. 120. 159, s. auch u. Herdentier-Moral.
Sozialismus 81. 82. 114. 153 f.
Sprichwörtliches bei N. 33.
Stil N.' 25 f. 34. 35. 161.
Stoa 99.
Stoiker 100. 110.
Strauss, der Bekenner und Schriftsteller 3.
Strauss und andere Philister 3 f. 17. 106.
Symbolismus 18. 34. 35. 161.

Überart 142. 145.
= höhere Art 79.
Überhistorisch 5.
Übermensch 21. 54. 72. 75. 79. 133. 138. 139. 140 f. 145 f. 152. 155. 161.
Übermenschliches 70. 75. 161. 162.
Übermenschentum 140. 143. 160.
Umblick, der neue 58.
„Umwertung aller Werte" 7. 42. 72. 90. 102. 145. 147. 150. 162.
„Unzeitgemäße Betrachtungen" 3. 4. 5. 25. 73. 106. 125.
Utilitarismus 64.
universeller U. 79. 94.

„Vermischte Meinungen und Sprüche" 60.
Vernunft und Wahrheit 70. 126. 129 f., s. auch u. Logik.
Vornehmer Mensch 72. 108 bis 111. 116. 117. 120. 123. 132. 155.

Wagner in Bayreuth 43. 44. 54. 55. 83. 91.
„Der Fall Wagner" 7. 8. 91.
„Epilog" 114.
„Vorwort an R. Wagner" 53. 79.
„Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" 126 f.
„Wanderbücher" 34.
„Wanderer und sein Schatten" 6. 8. 18. 26. 28. 60. 62. 65.
Wandlungen N.' 6. 7. 45. 57. 58. 59. 60. 63. 64. 83. 97. 151.
Weib und Ehe 154.
Werte, nihilistische, Niedergangs-W. 107.
Wertsysteme, die beiden moralischen 7, s. u. „Genealogie der Moral".
Werturteile 78. 83. 87. 95. 98. 99. 115. 130.
„Widerspruch der Werte" 114.
„Wiederkunft", die ewige 80. 130. 135 f. 139. 140. 144 f.
Wille 48. 60. 152.
„W. zur Macht" 8. 56. 84. 103. 104 f. 124. 151. 152. 158.
W. zur Vernunft 124.
W. zur Persönlichkeit 125.
Wissenschaft und wissenschaftliche Philosophie 6. 63. 68. 70 f. 74. 127 f. 155.

Zarathustra: „Also sprach Z." 7. 16. 29. 32 f. 35. 48. 56. 57. 67. 70. 72. 75. 78. 84. 87. 88. 91. 95. 98. 100. 101. 103. 113. 115. 122. 125. 132. 133. 134. 135. 136. 139 f. 142. 146. 157. 158. 161.
„Zucht des großen Leidens" 94 f.
Züchtung 57. 106. 143.
Züchtung des höheren Menschen — Höherzüchtung der Menschen 80. 106. 133. 139. 143. 144. 146. 154. 161.

Nietzsche, Friedrich W. 139001 Philos.
Author Riehl, Alois N677
.Y7e
Title Friedrich Nietzsche.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU